





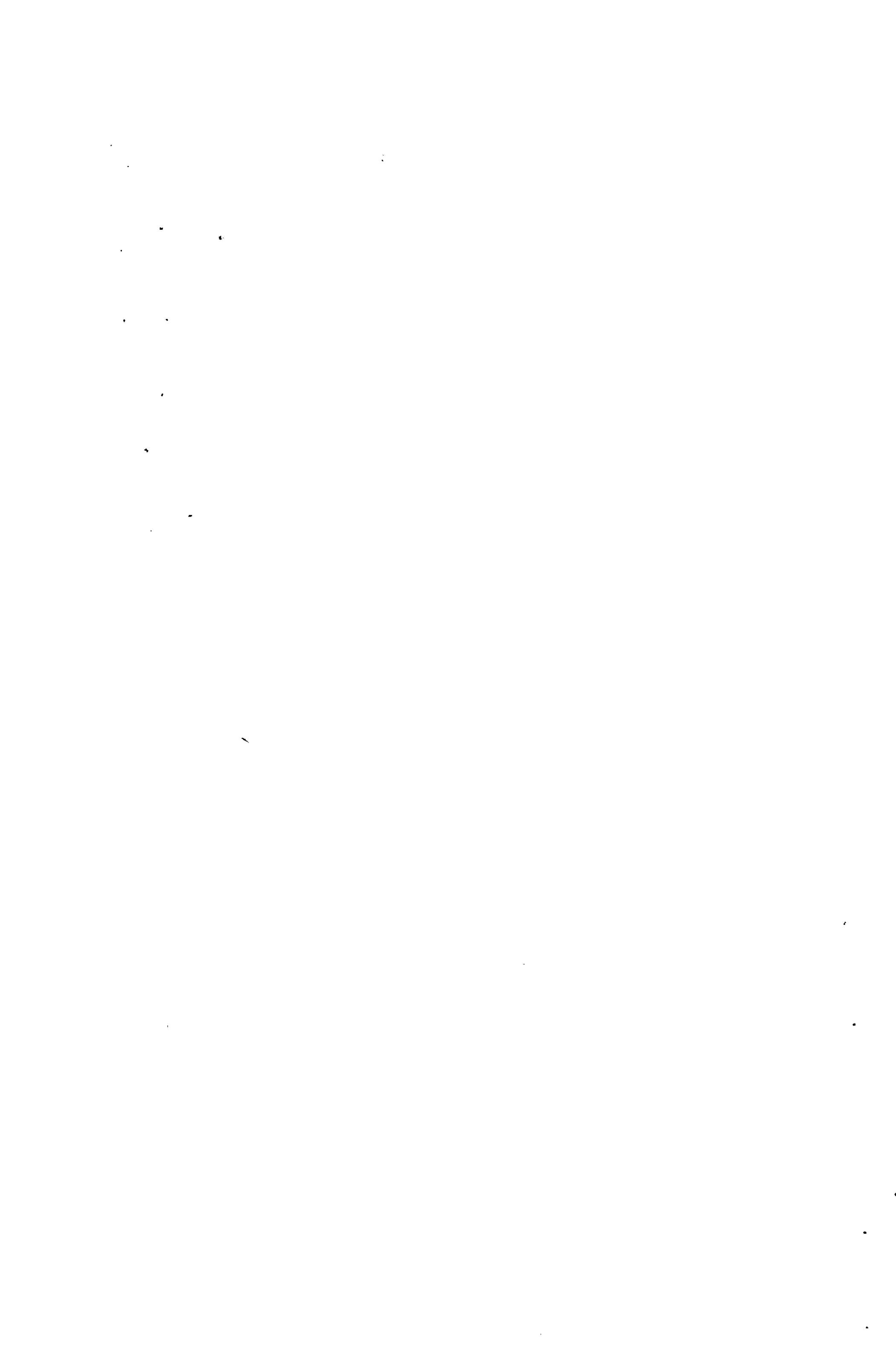
عبد الكريم عنيات

نيتشه والإغريق

إشكالية أصل الفلسفة

نيتشه والإغريق

إشكالية أصل الفلسفة



نيتشه والإغريق

إشكالية أصل الفلسفة

عبد الكريم عنيات







بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

1431 هـ - 2010 م

ردمك 978-614-01-0034-3

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)
ص.ب: 5574-13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (9611+)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (9611+)

المحتويات

الفصل الأول

الفكر السابق لسقراط أو العبقرية الإغريقية

الفصل الثاني

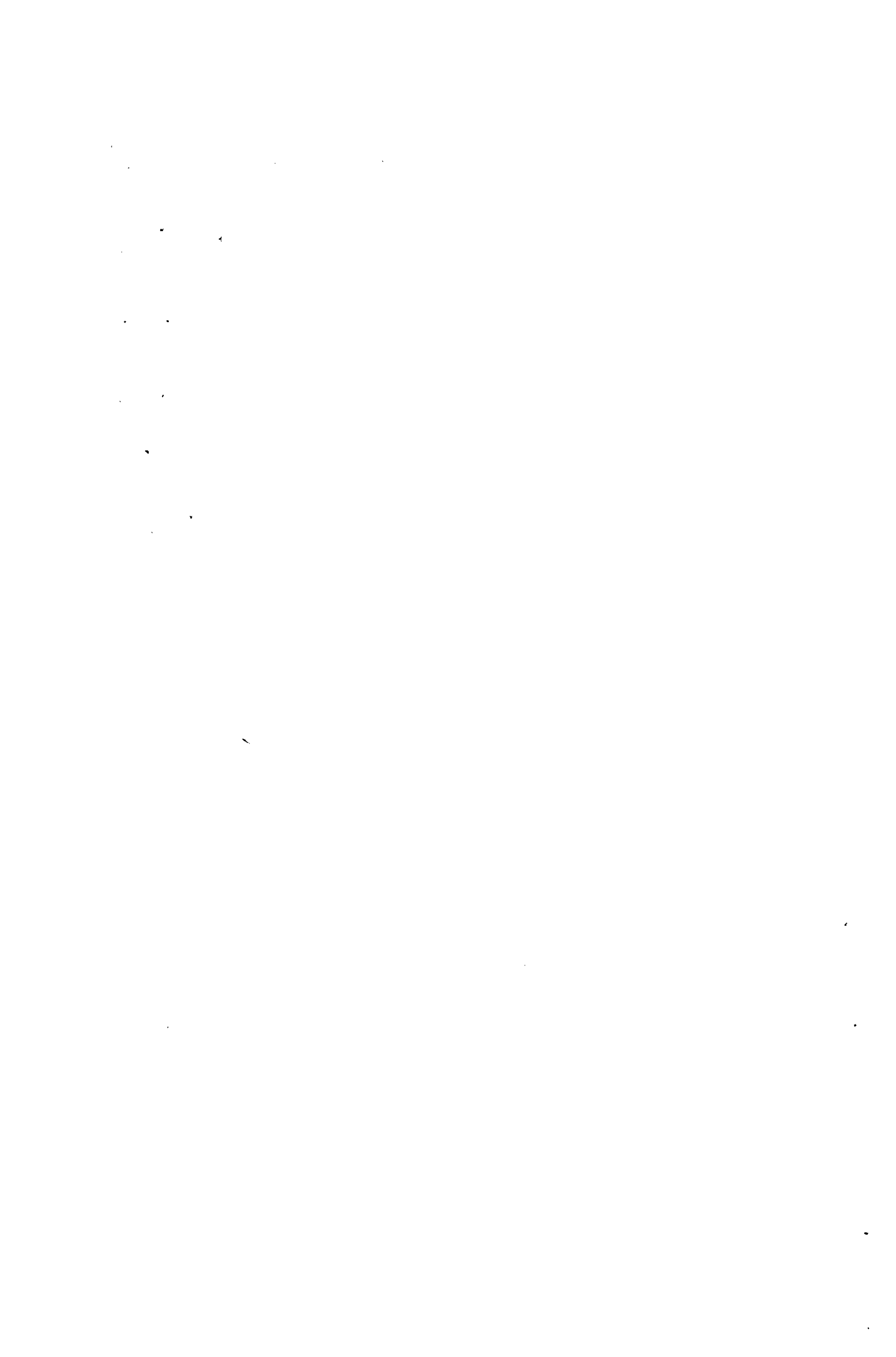
دلائل تدهور الفلسفة اليونانية أو بداية الانحطاط

الفصل الثالث

التركة السقراطية - الأفلاطونية واستمرار الانحطاط أو السعي الدنيء وراء السعادة

شكر وتقدير

أشكر الأستاذ الدكتور "جمال مفرج"، المشرف على هذا العمل، في كل أجزائه وتفاصيله الصغيرة. كما أشكر الدكتور "محمد جديدي"، الذي قدم لي وثائق ومراجع حصرية، لولاه لما استطعت الحصول عليها. كما أذكر بالشكر زوجتي الأستاذة "بيودي ليلى"، التي راجعت البحث من الناحية اللغوية. ولا يفوتني أن أذكر بالشكر كذلك زميلي وصديقي الأستاذ "بوعروري اليزيد"، الذي زودني بمراجع ثمينة.



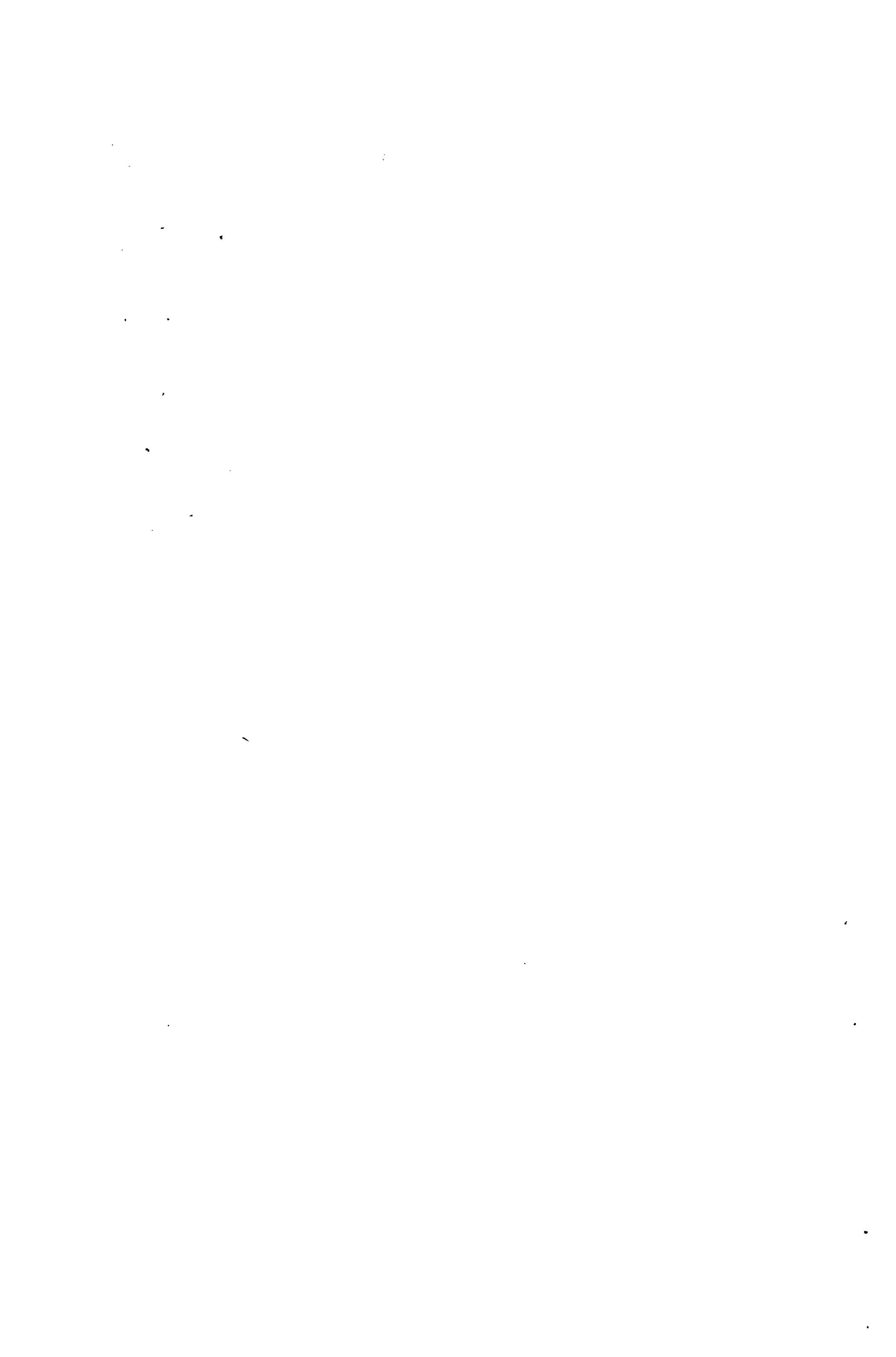
إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى:

الوالدين الكريمين: أمي الحنونة وأبي الصبور...

زوجتي ليلى وابني خليل الغاليين...

وجميع إخوتي وأخواتي.



مُقدِّمة

نحن بني البشر مختلفون في الأعراق والألوان، العوائد والأفعال، الثقافة والفكر... لكن المسألة التي نشترك فيها جميعا هي: "الميل إلى أن تعشى أبصارنا في حضرة التاريخ". وإذا كانت هذه الصفة أنثربولوجية بعامة، فإن الفلاسفة بصفتهم بشر، لا يشذون عن هذه القاعدة، لأن عين الفيلسوف وإن كانت تنظر خطوة واحدة إلى الحاضر والمستقبل، فإنها تعود خطوتين إلى الوراء أو الماضي الفكري. ونظرة فاحصة ومتأنية منا للفلسفة الغربية على وجه التحديد في مراحلها الحديثة والمعاصرة، وبخاصة الفلسفة الألمانية، تكشف عن ظاهرة فكرية مميزة، ذات مدلول تاريخي وفلسفي في الوقت ذاته. هذه الظاهرة هي: "العودة المستمرة إلى اليونان" أو "إعادة اكتشاف القدامة اليونانية". وقد وصل الحد بالباحثين الألمان إلى درجة التعامل مع النصوص اليونانية القديمة بشعور ديني، يعادل تعامل المتدين مع كتبه المقدسة.

هذه العودة المستمرة إلى اليونان نلمسها، كظاهرة واضحة وجلية، ابتداء من المثالية الألمانية، والحديث عن هذه المثالية يجرنا بصورة طبيعية للحديث عن "هيجل" باعتباره "أبا لتاريخ الفلسفة بالمعنى الدقيق لهذا اللقب". لأننا لا نستطيع أن نتحدث عن تاريخ الفلسفة قبل هيجل على اعتبار أنه طابق بين الفلسفة وتاريخها بعدما كانا منفصلين في أعمال الفلاسفة والدوكسوغرافيين السابقين. وبلغ اهتمام هيجل بالفلسفة اليونانية القديمة لدرجة أن ابنه "كارل هيجل" قال في مقدمة كتاب والده "محاضرات في فلسفة التاريخ": "لقد جعله الإعجاب العام باليونان يتوقف

طــولا عندها، خصوصا وأنه كان يكن لها على الدوام حماسا مشبوبا". والقــراءة الهيجلــية للفلسفة اليونانية هي جزء من القراءة الكلية للتاريخ العالمــي: إنــه سيرة الروح في نهج الوحدة والحقيقة، هذه السيرة محكومة بالعقل مما يجعل "تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا". وبالتالي فــإن السيرورة التاريخية تبدأ من الشرق وصولا إلى ألمانيا. وهي سيرورة تنوير، تُنور الوعي بصورة تدريجية لكي يتحول الروح إلى مطلق(1).

وإذا كان هيجل قد برز كعملاق لفلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة في ألمانــيا، فإنه برز إلى جانبه العديد من الفلاسفة والأدباء والأساتذة الذين ســاروا في نفــس المسلك الاستذكاري، أمثال الشاعر "هلدرلين" زميل هــيغل في معهد توبنجن الديني، وشريكه في شجرة الحرية. والذي بدوره انقسم بين حبه لوطنه ألمانيا وحنينه إلى العالم اليوناني القديم، وما قصائده المعنونة بــ: "إلى الشعراء الشباب"، و"حين كنت ولدا"، و"إمبودقليس"، و"نهر النكر"، و"الهجرة"... إلا دليل على أنه كان يخفق بجناحيه من أجل الصعود إلى سماء الإغريق هروبا من هواء الحياة الحديثة.

هذا، وتمثل الأبحاث الجامعية المتخصصة شهادة أخرى على الاهتمام الألماني المكثف بالفلسفة اليونانية، وعلى سبيل المثال لا الحصر نجد أستاذ التاريخ والفيلولوجيا في جامعة هيدلبرغ "فريدريك كرويتسر" (1771 - 1858) قــد ألف غزيرا عن الفلسفة اليونانية مثل: "في الفن التاريخي عند اليونان"، و"ديونوسوس أو شرح على أصول وأسباب الأمور الباخوسية والأورفية"، و"تفسير آنية قديمة في أثينة عليها رسوم ونقش"، و"شذرات أقــدم المؤرخين اليونانيين"، و"شرح أبرقلس وألمفيدورس على ألقبيادس لأفلاطون"، و"راموز وأساطير الشعوب القديمة وخصوصا اليونان". ويمثل هذا الكتاب مؤلفه الرئيسي.

---

(1) جيانــي فاتــيمو: نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة (1987)، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ص 186.

وعند الحديث عن دراسة الألمان للفلسفة اليونانية يجب أن لا ننسى فيلـــسوف المادية التاريخية "كارل ماركس"، الذي شارك بدوره في قراءة اليونان، ويظهر ذلك من خلال مؤلفه: "الفرق بين ديموقريطس وأبيقور في فلسفة الطبيعة" ويمثل هذا المؤلف أطروحته الجامعية الأساسية.

لكـــن الاسم الذي لا يمكن إهماله أو إنكاره من بين الأسماء السابقة الذكـــر هـــو اســـم "فريدريك نيتشه"، الذي أقل ما يقال عنه أنه مفكر هيلينيستي أراد أن يكون هيلينيا. فهو كما قال عن نفسه أنه تلميذ العصور الأكثر قدما، وخاصة اليونانية: فقد تحدث عن "الشغف بالقدامة" وهو لا يزال في الخامسة والعشرين من عمره، كما أن أول عمل فيلولوجي قام به تحت إشراف أستاذه "ريتشيل" هو حول "ديوجين اللائرتي". وفي دراسة نيتـــشه للفلسفة اليونانية والتاريخ القديم بصورة عامة، وقف على طرف النقـــيض مع العمل الذي أنجزه هيجل، سواء في نظرته وتفسيره للتاريخ عامـــة أو فهمه وتأويله للفلسفة اليونانية على وجه التحديد. ويظهر هذا التناقض بين المشروعين في أن نيتشه وصف وصفا تهكميا التأويل الهيجلي للتاريخ عندما قال عنه بأنه "مسيرة الله في الأرض" لأنه يمثل خطا مستقيما ورواقـــا للروح ينتهي ويكتمل في ألمانيا أو إن شئنا الدقة في برلين. فإذا كان هيجل يعتقد أن الروح انطلق من حيث انعدمت الحرية عند الشرق، والظهـــور الجزئـــي (للحرية) عند اليونان القدامى، والانتشار الكلي في ألمانـــيا. فإن نيتشه يرفض هذا السهم الذي يكبر ويكتمل كلما توجه نحو الحداثـــة، لأن العكـــس هو الذي حدث تاريخيا حسب نيتشه. وإن كان هيجل قد ردم الفرد والإنسان تحت سلطة وقوة الروح الكلي والعقل، فإن نيتـــشه رد عليه بأن عمل على أنسنة التاريخ، وأنسنة الإنسان إلى جانب ذلـــك، أي إسقاط كل الزوائد التي علقت بالإنسان والتاريخ مثل العقل والمنطق والنظام والدين المسيحي خصوصا... واستعادة الأصل المتمثل في الإرادة والقوة والصراع والتكرار اللا - هادف...

هـــذا، وقد لاحظ الدكتور "محمد الشيخ" وهو من المهتمين بالفكر الألماني سواء في جانبه الحداثي أو "مابعد – الحداثي"، أن هناك تقليدين في دراســة الفلسفة اليونانية انتشرا في ألمانيا: الأول تقليد نابع من الإعجاب باليونان من منطلق الشعور بعظمة هذا الإنجاز، وجمال الآثار التي خلفوها سواء المادية أو الفكرية المعنوية، وهذا ما يجعل الحضارة اليونانية في الريادة علـــى جميع الأصعدة الإنسانية. وتقليد ثان فيه تم الاهتمام باليونان لكن ليس من منظور سلبــــي انبهاري تقبلي، بل من منطلق أن هذه الحضارة العـــريقة لم تكتشف بعد على حقيقتها. لذا يجب العمل على دراستها من منظور ريبـــي تفحصي.

وبـــين التقلـــيدين وقـــف نيتشه والعديد من الفلاسفة والمؤرخين والرومانسيين من الأدباء، وكذلك الأساتذة الأكاديميين في الجامعات من أجـــل البحث والدراسة والاستقصاء. لكن نيتشه وإن كان واعيا بكثرة الدراســـات والأعمـــال الفلـــسفية حول اليونان، سواء السابقة عليه أو المعاصـــرة لـــه، إلا أنه أراد أن ينفرد عن الكل، من خلال تقديم دراسة خاصـــة بـــه، وقراءة مصبوغة بشخصيته. وهو ما دفعنا إلى تحديد عنوان الكـــتاب بـــ: "نيتشه والإغريق". حيث مارس قراءة مميزة لهذه الحضارة القديمـــة. وتحديـــد مصطلح "القراءة" دون غيره من المصطلحات المجاورة والقريبة مثل "التأويل" و"الدراسة" و"التأريخ"... يعود إلى طبيعة الذهنية النيتـــشوية، الـــتي تقوم على مبدأ "إعادة البناء" وليس على "التكرار أو النقل". وهذا ما عبر عنه هو ذاته عندما قال: "يحدث في كل فلسفة، أن هناك لحظة أين تدخل «قناعة» الفيلسوف في المشهد". وانطلاقا من هذه القـــناعة دخل نيتشه في علاقة مع اليونان، والتقى بفلاسفتها، وحاورهم محـــاورة حية مليئة بالحرارة، لكن هذا اللقاء يحتاج إلى نظر وحذر مثلما لاحظ ذلك "أوجين فينك"، بل يحتاج إلى نظر دقيق ومعمق.

ومــــن أجل بحث واستقصاء هذا الموضوع، تم تحديد سؤال أساسي

يمثل إشكالية البحث وهو: هل عودة نيتشه إلى الفلسفة اليونانية مصدرها الحنين إلى الثقافة الهلينية كمرجع للفكر الأوروبـــي، أم هي مجرد وسيلة معرفية وتاريخية لتبرير أفكاره الأساسية؟ وإلى جانب هذا السؤال الرئيسي يمكـــن طـــرح أسئلة فرعية مكملة منها: هل كانت قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية قراءة منصفة وموضوعية محايدة، أم هي متحيزة لموقف أو خلفية محددة؟ وما هو سبب تمجيده لبعض مراحل هذه الفلسفة وتحقيره لمراحل أخـــرى؟ وما هي الخلفية الفكرية التي قرأ بها نيتشه هذه الفلسفة؟ ما هي النتيجة التي توصل إليها بعد هذه القراءة للتراث اليوناني؟ هذا وقد تظهر مجمـــوعة من الأسئلة والمشكلات أثناء الدراسة والتحليل، دون تخطيط أو إرادة مسبقة، لذا سوف نعمل أيضا على الإجابة عليها.

هـــذا، ومن أسباب ودواعي تحديد واختيار هذا الموضوع بالذات دون غـــيره مـــن المواضيع الكثيرة والمتشعبة، نجد – سيرا في طريق العادة المنهجـــية – نـــوعين من الأسباب، رغم أن أحدهما مشتق بالضرورة من الآخـــر. الأســـباب الذاتـــية والتي تتمثل في ظهور الفكرة فجأة في ذهن الباحث؛ إذ كنت بصدد قراءة أحد فصول كتاب الدكتور "عمر مهيبل" الأستاذ بجامعة الجزائر، المعنون بـــ: "إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة" – وهذا الكتاب في أصله عبارة عن أطروحة دكتوراه – وهذا الفـــصل كـــان مخصصا لدراسة هيدغر تحت عنوان: "مارتن هيدغر، من الزمان إلى الكينونة أو في خيط التواصل الكوني" وفيه ناقش وحلل مسألة عودة هيدغر إلى اليونان، واهتمامه بفلاسفتهم وطرح مشكلة سبب هذه العـــودة الدائمـــة إلى اليونان. ومن هنا برزت عندي فكرة دراسة عودة نيتـــشه (ولـــيس هيدغـــر) إلى الفلـــسفة اليونانية، دراسة تكون معمقة ومتخصـــصة. إلى جانب هذا السبب هناك سبب آخر يبدو في اعتقادي مهمـــا جدا، هو "حب الاطلاع على ثقافة الغير". فهذا الهاجس سكنني مـــنذ بداية دراستي الفلسفة في مرحلة التدرج، إذ تشكل الفلسفة الغربية

سواء اليونانية القديمة أو المسيحية الوسيطية أو الحديثة والمعاصرة حقلا خصبا لاكتشاف الآخر وتأمل طريقة تفكيره، وفي هذا الحقل يتعرف الطالب على مدى "ثراء الغير إلى جانب الذات"، مما يساعد على نبذ "المركزية الذاتية" التي أصبحت مرضا متفشيا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن معرفة الذات على أحسن وجه لا تتم إلا من خلال الولوج إليها عبر الباب البراني، الذي هو الثقافة الغربية. فالأمر في اعتقادي مؤسس على المعادلة التالية: معرفة ثقافة الغير هي أحسن وسيلة لكشف حقيقة وقيمة الثقافة المحلية. لذا عمدت إلى البدء في كشف ثقافة اليونان القديمة إلى جانب ثقافة الألمان الحديثة والمعاصرة، رغم أن الأمر ليس سهلا البتة، وما عقبة اللسان إلا أول حائل عن ذلك. عمدت الاطلاع على هذه الفلسفات متمنيا أن تكون هذه الخطوة الصعبة هي البداية فقط، هي الخطوة الأولى والصغيرة، منتظرا وعاملا على تحقيق خطوات متتالية وكبيرة.

هذا عن الأسباب الذاتية، أما عن الأسباب الموضوعية فيمكن تحديدها أيضا في نقطتين: الأولى هو أن المكتبة الجامعية الجزائرية في حدود علمي واطلاعي إلى غاية كتابة هذه الأسطر تفتقر إلى مؤلفات ودراسات منشورة عن الفلسفة اليونانية تتميز بالتخصص والصرامة المعرفية. فما عدا بعض الأطروحات الجامعية التي لا تتعدى عدد أصابع اليد الواحد، لم أعثر على عمل أو منتوج أكاديمي حول تاريخ الفلسفة اليونانية (من منظور جزائري) ما عدا كتاب الدكتور محمد جديدي الذي صدر حديثا، والذي لم نحصل علية بعد. لذا سوف يكون أملي كبيرا في أن يكون هذا البحث المتواضع والناقص إضافة ولو بسيطة جدا إلى المكتبة الجامعية الجزائرية في ميدان الفلسفة القديمة واليونانية على وجه التدقيق.

والسبب الموضوعي الآخر هو أن الأبحاث الجامعية وحتى الغير جامعية، المتخصصة وغير المتخصصة حول شخصية وفلسفة فريدريك

نيتـــشه، علـــى الرغم من كثرتها بحيث يتعذر على الإنسان أن يطلع أو يتحـــصل عليها كلها، خاصة إذا وسعنا مجال اللغة المكتوبة بها، غير اللغة العـــربية والفرنسية. إلا أنه لا يوجد – على حد علمنا – بحث متخصص يـــدرس موضـــوع "نيتشه والإغريق" بالذات وبنفس الإشكالية كذلك. فـــرغم أن كـــل كتاب يتخذ من فلسفة نيتشه موضوعا لدراسته، يشير بالـــضرورة إلى "فهم نيتشه لليونان"، إلا أن هذه الإشارات إما أن تكون عامـــة جـــدا ومن ثمة عابرة، أو تكون جزئية ناقصة، مثل دراسة نيتشه والمأساة فقط، أو نيتشه وسقراط فحسب... لذا كان من الضروري إنجاز بحث يتناول هذا الموضوع، أي "نيتشه واليونان" (وهذه الصيغة هي عنوان بحـــث كتبه الدكتور جمال مفرج، المشرف على هذا البحث، وشارك به في الملتقى الدولي حول "نيتشه وهذا الزمان" الذي نظمته الجامعة التونسية في أفـــريل 2008، وهو الآن منشور في كتابه الموسوم "الإرادة والتأويل" الـــصادر حديـــثا، أي سنة 2009.)، من كل الزوايا خاصة قراءة نيتشه للمـــرحلة الثالثة من الفلسفة اليونانية التي لم أعثر على أي بحث أو فصل يدور حولها، وهذا عكس المرحلة الأولى والثانية أي المرحلة السابقة على ســـقراط ومرحلة سقراط وأفلاطون وأرسطو إلى حد ما، حيث درسها الفلاسفة والطلبة باستفاضة وفي بعض الأحيان نشعر بأن هذه الدراسات تشبه السيل الجارف الذي لا يمكن إيقافه أو استيعابه.

لـــذا فـــإن أهمـــية البحث في تقديري الخاص، تكمن في أنه "بحث جامـــع"، بمعنى جمع الأشلاء والأجزاء المتناثرة في الدراسات التي أنجزت حـــول فكـــر وشخصية نيتشه، في موضوع حضور الفلسفة اليونانية في فكره. ولا نقصد بعبارة "جامع" أنه بحث كامل أو ما شابه هذا المعنى، بل علـــى العكس فإن روح النسبية والتواضع هي أهم شيء يعتز به الباحث المبتدأ. ويمثل الفصل الثالث من هذا البحث "إضافة جديدة" لأننا لم نعثر علـــى أي دراسة – في حدود اطلاعي إلى غاية الآن على الكتب باللغتين

العـــربية والفرنسية التي توفرت لي – تشير ولو باختصار إلى موقف نيتشه مـــن المـــدارس الأخلاقية اللاحقة لسقراط، أو فلسفة الإسكندرية الدينية والصوفية.

ومـــن أجـــل دراســـة هـــذا الموضوع، عمدت لاستعمال المنهج الديكارتي القائم على التحليل والتركيب، فلجأت أولا إلى التحليل، الذي يـــتلاءم وطبـــيعة العقل الذي يميل إلى تفكيك وتقسيم الكل، وإرجاعه لطبيعـــته الأصـــلية البسيطة، من أجل بلوغ المكونات الصغيرة والأولية والواضـــحة. ومـــن جهة أخرى فإن هذا المنهج هو الملائم لفهم أفكار فـــريدريك نيتشه التي تمتاز في بعض الأحيان بالغموض والتقنع، رغم أنه يجعـــل "نـــــزع الأقنعة" مهمته السيكولوجية الأولى. ثم قمت بتوظيف المنهج التركيبـــي، الذي يلي كل عملية تحليل بصورة ضرورية وآلية، من أجـــل تجميع العناصر المتفرقة، التي تم تحليلها، والتأليف بينها للقيام بعملية اســـتنتاج تتـــسم بالكلـــية والشمولية قدر الإمكان. وإذا كان التحليل والتركيب هما منهجا البحث الغالبين، إلا أننا نجد أنفسنا مضطرين لمقابلة الأفكـــار بعضها ببعض، خاصة أفكار نيتشه مع الفلاسفة السابقين علية أمثال: "بليز باسكال" و"ديفيد هيوم" أو "لايبنتز" و"هيجل"، أو الفلاسفة اللاحقين له، أمثال "هيدغر" و"بول ريكو" أو "جورج هانـــز غادامير". فالمقارنـــة كفـــيلة بإســـقاط الكثير من الأسئلة والاستفهامات التي عجز التحليل والتركيب عن حلها.

ومـــن أجـــل دراســـة هذا الموضوع تبادرت إلى ذهني خطتان أو ســـبيلان، كلاهما مهم في بلوغ الهدف. الخطة الأولى تتمثل في الدراسة العمـــودية أو التاريخـــية، والخطـــة الثانـــية هي الدراسة الأفقية المرتبطة بالمواضيع، وإن شئنا المصطلحات الألسنية؛ هناك خطة دياكرونية تطورية وأخرى سانكرونية سكونية. الأولى تدرس قراءة نيتشه وهي متحركة مع تطور العصور والأزمنة اليونانية، والثانية تدرس قراءة نيتشه وهي ساكنة

مع الموضوعات الفلسفية التي أثارها اليونان. وبمعنى أكثر وضوحا يمكن أن يـــدرس الموضوع بطريقة تتبع المراحل الزمنية للفلسفة اليونانية، كما هو مـــتعارف علـــيه في أدبـــيات تاريخ الفلسفة أي المرحلة الأولى السابقة لـــسقراط، ثم المـــرحلة الثانـــية التي تمثل تتالي الفلاسفة الكبار في أثينة، والمـــرحلة الثالثة والأخيرة التي تمثل المدارس الأخلاقية المتأخرة والصوفية الإســـكندرية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، هناك احتمال طريق أو خطـــة أخـــرى تتمثل في دراسة الموضوعات الفلسفية، أي قراءة نيتشه للأنطولوجـــيا الإغريقية ثم الإبستمولوجيا وأخيرا الأكسيولوجيا. ونظرا لمشروعية ومعقولية كلا الخطتين، عملت على الجمع بينهما، مع تسبيقي للطـــريقة التاريخـــية، أي جـــاءت الخطـــة مبنية على الأساس العمودي التطوري، لذا كانت الخطة كالتالي:

مقدمـــة: فيها إحاطة بموضوع الدراسة بصورة عامة، والمشكلة التي يطـــرحها البحث، ثم الأسباب والدوافع التي حركت الباحث لإنجاز هذا الموضـــوع دون غـــيره، مـــع ذكر المنهج المعتمد أثناء الدراسة، والخطة المرسومة، وأهم الصعوبات التي صادفت الباحث طيلة بحثه.

التحليل الذي يضم ثلاثة فصول، متوازنة قدر الإمكان:

1- الفصل الأول وعنوانه: "الفكر السابق لسقراط أو العبقرية الإغريقية". ويضم إشكالية أصل الفلسفة اليونانية وموقف نيتشه منها، ثم ذكرت تقـــسيم نيتـــشه لهـــذه المـــرحلة الـــتي يـــسميها بالمأساوية؛ عصر أناكـــسيمندريس الـــذي يضم التأويل التراجيدي والأخلاقي للعالم وعـــصر بارمنيدس وهيراقليطس الذي يضم التأويل المثالي والجمالي للعـــالم. إضـــافة إلى بعـــض الفلاســـفة الطبيعيين المتأخرين أمثال ديموقريطس وأناكساغوراس...

2- الفـــصل الـــثاني عـــنوانه: "دلائل تدهور الفلسفة اليونانية أو بداية الانحطاط". وهو مخصص للمرحلة الثانية من مراحل الفلسفة اليونانية،

فـــيه تم اعتـــبار سقراط كعرض من أعراض فساد الأصل اليوناني – حـــسب نيتشه – وتعارضعه مع التراجيديا والقوى الديونوسوسية، واعتـــبار أفلاطون الممهد للمسيحية والهجين الكبير بمثاليته ومعاداته للفـــن. وأرســـطوطاليس، بوصـــفه علامة من علامات سوء فهم الأجداد، وإتمامه لمثالية أفلاطون.

3- الفـــصل الـــثالث جـــاء عنوانه: "الإرث السقراطي – الأفلاطوني واســـتمرار الانحطاط اليوناني، أو السعي الدنيئ وراء السعادة". وفيه قمـــت بدراســـة موقـــف نيتشه من المدارس الأخلاقية الكبرى بعد سقراط، أي الأبيقورية والرواقية وكذلك الكلبية، وكل هذه المدارس تجـــسد شقاء الإنسان والمفكر اليوناني نظرا لجعلها مبحث الأخلاق أهم من مبحث الوجود والمعرفة. ثم دراسة موقف نيتشه من مدرسة الشكاك اليونان أو الأبيرونية، والأفلاطونية المحدثة كمظهر من مظاهر شلل الروح اليونانية ودنوها من الدين بدل الفلسفة والفن. ومن أجل إدخـــال خطـــة الدراسة السكونية للموضوعات (التي أشرت إليها ســـابقا) قمت بإبراز قيمة الحضارة والفلسفة اليونانية حسب منظور نيتـــشه، من الناحية الأنطولوجية الوجودية، والإبستمولوجية المعرفية ومن الناحية الأكسيولوجية القيمية.

خاتمة فيها قمت بتحديد أهم الانتقادات التي وجهت لفهم وتأويل نيتـــشه للفلسفة اليونانية من طرف الفلاسفة الذين اهتموا به، إلى جانب بعـــض الملاحظـــات والانـــتقادات الشخـــصية. ثم الإجابة عن الأسئلة والمـــشكلات التي تم تحديدها في بداية البحث ومقدمته. وتم اختتام الخاتمة بتحديد إجمالي لقراءة نيتشه للفلسفة اليونانية.

هذا، ومن أجل تحقيق وإنجاز هذه الخطة، رجعت إلى معظم مؤلفات نيتشه المترجمة إلى اللغتين العربية والفرنسية، مع عدم قدرتي على الحصول علـــى جميع مؤلفات نيتشه التي تضم "شذرات ما بعد الوفاة"، المطبوعة

بـــدار "غاليمار" في فرنسا، والتي تشكل أهم الطبعات التي تضم كل ما كتـــبه نيتشه وهذا بشهادة كل الباحثين. كما اعتمدت على مجموعة من المـــراجع التي تشكل الدرجة الأولى، مثل كتاب هيدغر "نيتشه" في جزئه الأول والـــثاني. إلى جانب كتاب دولوز "نيتشه والفلسفة" وكتاب فينك "فلسفة نيتشه". كما استعنت بالكثير من مؤلفات غادامير على اعتبار أنه استوعب الدرس الفلسفي الألماني وتجاوزه من خلال مؤلفاته المهمة جدا: "بدايـــة الفلسفة"، "طرق هيدغر"، "الحقيقة والمنهج" ... كما أني في هذا الـــبحث ركـــزت على مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي، وحاولت الاســـتفادة مـــن تجـــربته الكبيرة – رغم انتقاد تلاميذه له في العديد من المناســـبات – في مجال دراسته للفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الألمانية الحديـــثة والمعاصرة. إلى جانب العودة لبعض المجلات الفلسفية المتخصصة مـــثل "المجلة الأدبية" الفرنسية التي زودتني بمعارف وأفكار مُحينة، ومجلة "عالم الفكر" الكويتية. إلى جانب مصادر الفلسفة اليونانية الأصلية أمثال مـــؤلفات أفلاطـــون وأرسطو، ومسرحيات الشعراء التراجيديين خاصة إســـخيليوس وسوفوكليس ويوربيديس التي ساعدتني على فهم الكثير من غـــوامض الفكر اليوناني. كما حاولت الاستعانة ببعض المقالات المنشورة علـــى شـــبكة الانترنيت على اعتبار أنها مقالات جديدة ومعاصرة. إلى جانب مؤلفات وكتب أخرى لا تقل أهمية عن كل ما تم ذكره.

وإذا كـــان كل بحث يُنجز تنجر عنه صعوبات بصورة آلية، فإن أهم صعوبة عانيتها طيلة مدة انجاز هذا العمل، تتمثل في صعوبة "إنهاء القـــراءة" و"فـــائض الكتب والمراجع". فلئن كانت العديد إن لم نقل معظم الأبحاث، قد عان أصحابها قلة المصادر وشح المراجع، فإن هذا الـــبحث على العكس تماما؛ إذ صادفت كما ضخما من الكتب التي تتخذ من الفلسفة اليونانية والنيتشوية موضوعا لدراستها، وهذا ما ولد "عائـــق الانتقاء" وصعوبة ضبط حجم العمل أو البحث. والتردد بين

اســتعمال كتاب دون غيره. فإذا كانت الندرة تسبب مشكلة، فإن الفيضان لا يقل عن ذلك.

وآخــر ما يمكن قوله في هذا المقام، هو أن نكون قد وفقنا في إنجاز هذا المذكرة العلمية، وطورنا قدراتنا البحثية، وما النقائص التي سوف يتم تسجيلها من طرف الأساتذة إلا دليل على خصائص البحث العلمي الذي يتميز بالنسبية والانفتاحية وقابلية المراجعة وإمكانية الخطأ، ونرجو التوفيق من الله.

الفصل الأول

الفكر السابق لسقراط
أو العبقرية الإغريقية

أولا: إشكالية أصل الفلسفة اليونانية

1- الإشكالية أولاً

2- مواقف على طرفي النقيض

3- موقف نيتشه

ثانيا: عصر أناكسيمندريس، فيلسوف الاعتزاز المأساوي

1- تصور نيتشه للتراجيديا

2- إشكالية كلمة أناكسيمندريس أو التأويل الأخلاقي للعالم

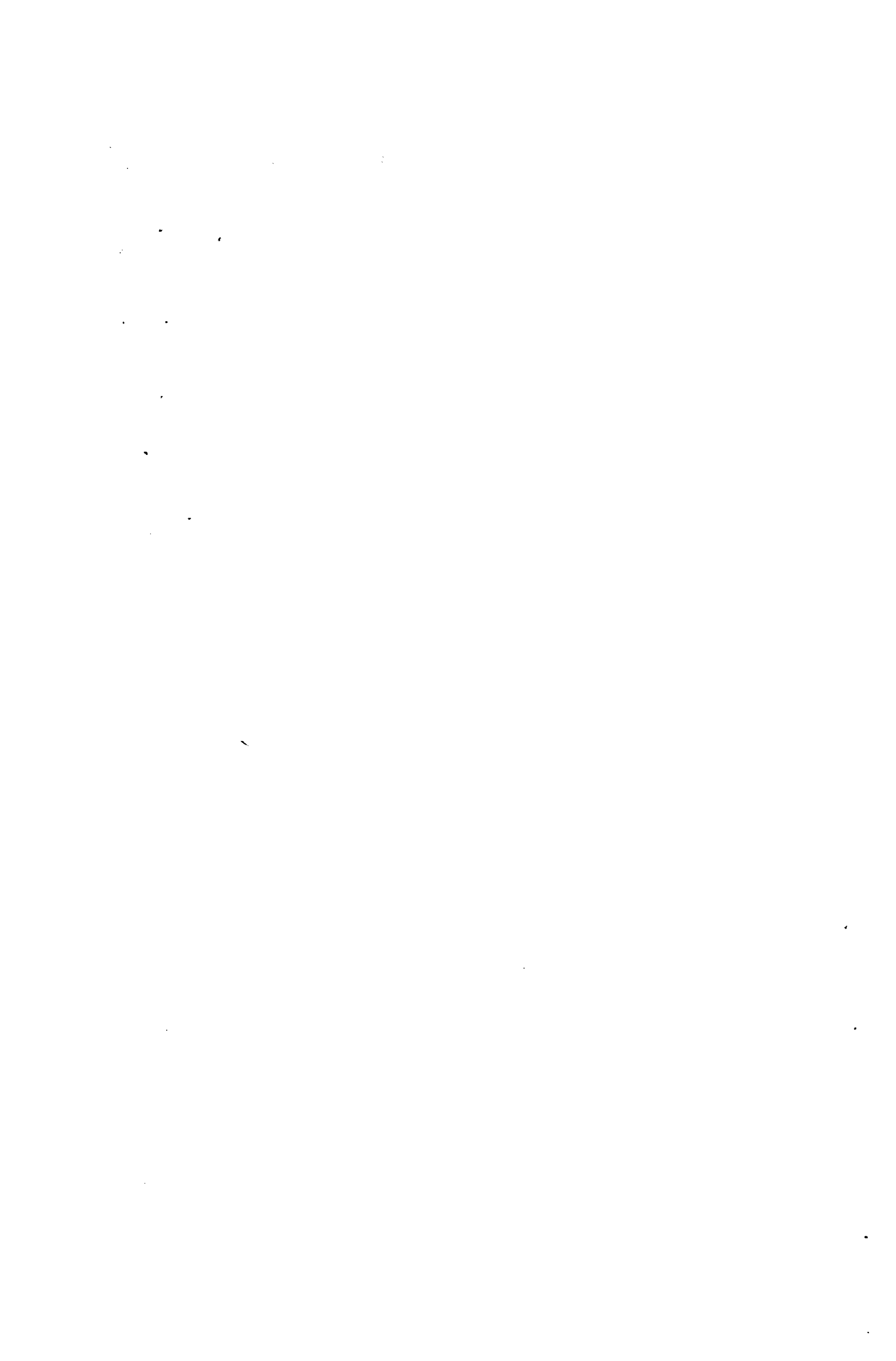
ثالثا: عصر بارمنيدس؛ مؤسس الانطولوجيا

1-هيراقليطس والتأويل الجمالي للعالم

2- طريق الحقيقة عند بارمنيدس

3-عماء الصيرورة عند أناكساغوراس أو اللا - غائية

رابعا: نتائج الفصل الأول



أولاً: إشكالية أصل الفلسفة اليونانية

1- الإشكالية أولاً:

من أكبر المواضيع المتأصلة في الفكر الفلسفي، موضوع الأصل ذاته؛ أي البحث عن أصل الأفكار والنظريات ومختلف المسائل التي تثير اهتمام الفكر. حيث نجد معظم الفلاسفة، إن لم نقل كلهم، منذ القديم إلى اليوم قد بحثوا مرة واحدة على الأقل في مسألة الأصل هذه، كأصل اللغة، أو أصل الدين...(*) إلى غير ذلك من المواضيع التي لا يمكن

(*) من بين النماذج على هذه الموضوعات نجد محاورة كراتيليوس لأفلاطون الذي تناول فيها عدة مواضيع مثل وظيفة الأسماء ومطلق ومستخدم الأسماء وكيفية إطلاق المشرع للأسماء إلى جانب المشكلة الرئيسية وهي: أصل اللغة، بمعنى هل الأسماء طبيعية أم اصطلاحية؟ كذلك نجد كتاب فيورباخ عن أصل الدين، حيث اعتبر الطبيعة هي المصدر الوحيد والأخير للدين. دون أن ننسى الكتاب المهم الذي ألفه روسو عندما أجاب عن السؤال الذي طرحته أكاديمية ديجون وهو: ما هو أصل التفاوت بين الناس؟ وهل يقره الناموس الطبيعي؟ كما نجد ميشال فوكو يشير أثناء تحليلاته للنسيج الدلالي للتشابه إلى كتب اتخذت من مشكلة الأصول موضوعا لها وهي: - Rousseau: Essai sur l'origine des langues, 1826.

-Adam Smith: considération sur l'origine et la formation des longues, 1860.

وفي خضم كل هذه الكتب الكثيرة، لا يجب أن ننسى كتاب نيتشه المهم جدا والذي سماه: أصل الأخلاق، حيث طرح فيه سؤاله المركزي وهو: في أية ظروف ابتكر الإنسان لنفسه هذين التقييمين، أي الخير والشر؟:

ومن أجل التعمق والتوسع في هذه المواضيع يمكن العودة إلى الكتب التالية:

- أفلاطون: محاورة كراتيليوس (في فلسفة اللغة)، ترجمة عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة المملكة الأردنية الهاشمية عمان، الطبعة الأولى، 1995.
- فيورباخ: أصل الدين، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية، 2005.
- روسو: أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر – موفم للنشر، 1991.

حصرها وتحديدها كاملة في هذا المقام.

ومن بين المواضيع الأكثر دراسة وبحثا في مجال الأصول، هو موضوع أصل الفلسفة أو أصل الفلسفة اليونانية. فرغم أن التسميتين الأولى والثانية مختلفتان، ومثيرتان لأسئلة مختلفة، إلا أهما تؤديان إلي نفس الساحة الإشكالية. فعندما نقول ما أصل الفلسفة، فإننا نبحث عنها في الحضارات الشرقية أو اليونانية، وعندما نبحث عن أصل الفلسفة اليونانية، فإننا كذلك نبحث عنها في اليونان أو خارج اليونان. بمعنى أن مشكلة أصل الفلسفة عامة تؤدي بالضرورة إلي مشكلة أصل الفلسفة اليونانية بمعنى من المعاني. وهذا لا يعني المساواة والمطابقة بين الفلسفة كمنتوج إنساني عموما، والفلسفة اليونانية، بقدر ما يعني أن اليونان استطاعوا أن يصبغوا الفلسفة بصبغتهم الخاصة، وتمكنوا من نحت بصماهم على تاريخ الفلسفة الإنسانية، فقد كاد تاريخ الفلسفة أن يكون يونانيا، عندما وقف الإغريق بثقلهم الفكري في مواجهة حضارات عدة، لا حضارة واحدة فقط.

هذه الأهمية البالغة للفلسفة اليونانية في مجمل تاريخ الفلسفة، جعل المفكرين على طول التاريخ العمودي وعلى عرض المذاهب الأفقية، ينطلقون منها أولا للعودة إليها ثانيا، يستخرجون من تراثها الغزير مواد معرفية لبناء أنساقهم الجديدة، ويستشهدون بآراء حكمائها على سبيل تعزيز وتقوية مواقفهم. وإن كان الاتفاق على أهمية التراث الفلسفي اليوناني من المسلمات الفلسفية[1]، بحيث قلما (إن لم نقل ينعدم) يختلف عقلان على ذلك، فإن المسألة التي لم يحصل فيها الاتفاق والإجماع، منذ الأزمنة اليونانية القديمة ذاها؛ هي مسألة أصالة الفلسفة اليونانية. ويمكن لنا

- فردريك نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا للنشر، المغرب، 2006، ص 11.
- ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وسالم يفوت وآخرون، مركز الإنماء القومي، لبنان، 1990، ص 115.

(1) عبد الحليم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، (دون مكان)، (دون تاريخ)، ص 266.

طرح الإشكالية بصيغ متعددة منها: "ما هي أصول وحدود الفلسفة؟ هل بـــدأت في القرن السادس قبل الميلاد في المدن اليونانية أم أن أصولها أكثر قدما سواء في البلاد الإغريقية ذاتها أو في البلاد الشرقية؟ وهل يمكن ويجب على مؤرخ الفلسفة الانغلاق والتزمت في تتبع تطور الفلسفة على اليونان والحضارات ذات الأصول الإغريقية والرومانية، أم يجب عليه توسيع مجال نظره ليشمل الحضارات الشرقية؟"(1).

مـــن هـــذا الطرح الأولي للمشكلة نفهم جيدا أن موضوع أصالة الفلسفة الإغريقية قد أحدث شرخا في الوعي الفلسفي، وأدى إلي تأسيس قـــولين؛ الأول جعل الجزر الإغريقية مسقط رأس الفلسفة، أما الثاني فإنه جعـــل الحـــضارات الشرقية هي الأصل في ظهور الفلسفة وبذلك تكون اليونان مجرد مستقبلة لموروث سابق لها(2).

ورغـــم أن الإشـــكالية المطـــروحة سابقا، توحي بوجود موقفين متعارضين، إلا أن التعمق في كل موقف على حدى، يكشف مشكلات جـــزئية قـــد لا يتفطن إليها إلا المتخصصون في مسائل التأريخ للفلسفة. فالمتحيـــزون للأصـــل اليوناني للفلسفة، ورغم اتفاقهم على أن الفلسفة معجزة يونانية – وسوف نتطرق إلى بعض النماذج لاحقا – إلا أنهم غير مـــتفقين حول بدايتها بالذات، مثلما أشار إلى ذلك "إميل برييهه"(*) في

---

(1) Emile Bréhier: Histoire de la philosophie, I, Antiquité et moyen age, presses universitaire de France, Paris, 2e édition, 1983, p 3.

(2) عـــبد الله إبـــراهيم: المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1997، ص 213.

(*) إمـــيل بـــريييه Emile Bréhier مفكـــر فرنسي، ولد سنة 1876 وتوفي سنة 1952 تخصص في تاريخ الفلسفة، قدم أطروحتين للدكتوراه؛ الأولى حول فيلون السكندري والثانـــية حول الرواقية وهذا ما يعني أنه تعمق في دراسة الفلسفة اليونانية المتأخرة. ومـــن أشـــهر مؤلفاته الذائعة عند دارسي الفلسفة هو كتاب "تاريخ الفلسفة" في عدة أجـــزاء، هـــي علـــى التـــرتيب: الفلـــسفة اليونانية والوسيطية ثم الحديثة في القرن الـــسابع عـــشر والـــثامن عشر والتاسع عشر، وله كتاب أخر هو: "اتجاهات الفلسفة المعاصرة"

نـــصه السابق. فهل ظهرت الفلسفة في القرن السادس قبل الميلاد أم قبل ذلـــك؟ هذا من جهة ومن جهة أخرى: ما هي العوامل التي ساهمت في ظهـــور الفلـــسفة عـــند اليونان؟ هل هي عوامل سياسية أم أخلاقية أم اقتـــصادية...؟ وإذا كـــان المتحيـــزون للأصل اليوناني قد وقعوا في هذا الاخـــتلاف، فإن الشيء نفسه وقع للمدافعين عن الأصل الشرقي. نظرا لكـــون الحـــضارات الشرقية كثيرة ومتعددة؛ فهل ظهرت الفلسفة عند الفراعنة أم عند الفرس أم عند الهنادكة...؟

من أجل تفادي الطرح العام والواسع والتاريخي المجرد لمشكلة أصالة الفلسفة اليونانية من جهة ومن جهة أخرى من أجل القيام بربط المشكلة بموضـــوع الـــبحث وهو "نيتشه والإغريق: إشكالية أصل الفلسفة" يجب دمـــج هـــذا الموضوع في ذاك من أجل الحصول على إشكالية ذات لون خاص بالموضوع ومدلول محدد قدر الإمكان. والسؤال الذي يمكن طرحه هـــو كالتالي: إذا كان "فردريك نيتشه"(*) فيلسوف الحس التاريخي كما

والغـــريب فـــي الأمر أن الدكتور عبد الرحمن بدوي في موسوعته الفلسفية، أصدر أحكامـــا ســـلبية وقاسية على مجمل أعمال بريبهه؛ إذ وصف كتاباته الخاصة بتاريخ الفلسفة بالسطحية وعدم الوضوح وأكثر من ذلك بالتفاهة في عرض الأفكار، ويفسر بـــدوي ذلـــك بعدم تمكن بريبهه وقلة إطلاعه. للتوسع والتأكد يمكن العودة إلى: عبد الـــرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1984، ص 303.

(*) فـــردريك نيتشه Friedrich Nietzsche ولد سنة 1844 في مقاطعة سكسونيا بألمانيا، مـــن عائلة دينية سواء من جهة أبيه أو من جهة أمه، مما جعل تنشئته تصبغ بطابع إيماني بحت، حيث كان أترابه في المدرسة يطلقون عليه اسم القسيس الصغير، لكن عـــندما بلـــغ ســـن الرشد تخلى عن إيمانه المسيحي. كان" ريتشل" أستاذه النموذجي فتتلمذ له في بون ثم لايبزيغ، وتخصص في الفيلولوجيا الكلاسيكية تحت تأثير أستاذه الـــذي قـــال عـــن تلميذه نيتشه "إنه عبقري" فثبته دكتورا قبل أن يناقش الأطروحة. تعرف على شخصيات مهمة في عصره منها الموسيقى "ريتشارد فاغنر" و"بول ريه" و"بيتـــر غاست" الموسيقى كذلك، و"أوفر بك"، و"لو أندرياس سالومي"... استقال من مهنة التعليم وقدمت له منحة على شكل معاش بسبب سوء حالته الصحية، مما سمح لـــه بالـــسفر إلى الكثير من البلدان الأوروبية سائحا. انتهي به المطاف بانهيار عقلي أدى إلـــى جـــنونه في أواخر سنة 1888، فأشرفت" إلزابيت "– أخته الوحيدة – عليه

يقـــول عـــن نفـــسه[1] والذي اهتم باليونان منذ أعوامه الأولى في حياته الفكـــرية، عـــندما أنجز مقالة عن "ديوجين لايرتوس"[2]، فهل دخل في الصف مثل كل الفلاسفة وأدلى بموقفه في مشكلة أصل الفلسفة اليونانية؟ وإن فعـــل ذلك فهل انطلق من خلفية معينة ولتكن عرقية أو إيديولوجية، مـــع العلم أنه ينبذ بقوة وعنف كل نسقية ومذهبية[3]. وإن كان نيتشه يمجـــد اليونان بصورة عامة، فهل هذا يعني أنه أقصى الحضارات الشرقية مـــن تـــاريخ الفلسفة مع العلم أن نبيه المبشر بتعاليم الإنسان الأعلى هو فارسي من الحضارة الشرقية؟

لكـــن قبل العمل على الإجابة عن هذه الأسئلة المهمة، يجب القيام أولا بتحديد عبارة "الفلسفة اليونانية" وتعين مدلول الكلمة الشائعة "بلاد

وعلى كتبه ومخلفاته، إلى غاية وفاته سنة 1900. من أهم مؤلفاته: "مولد التراجيديا" 1872". الاعتبارات اللاراهنة" بأجزائه الأربعة من 1873 إلى 1876." إنسان مفرط فـــي إنـــسانيته" الجـــزء الأول والثاني الذي يضم المسافر وضله من سنة1878 إلى 1879. ثـــم كتاب "الفجر" سنة 1881. ومن 1883 إلى غاية 1885 ألف كتابه الأهم "هكـــذا تكلـــم زرادشـــت". ومـــن 1886 تتالت إصداراته ابتدءا من "ما وراء الخير والشر"، "أصل الأخلاق وفصلها"، "الحالة فاجنر"، "أفول الأصنام"، "المسيح الدجال"، "هـــذا الإنسان" الذي لم ينشر إلا بعد وفاته مثله مثل "إرادة القوة". ومن أجل التوسع فـــي حـــياة نيتشه وسيرته الذاتية، يمكن العودة إلى كتاب "دانيال هاليفري" المعنون بـــــ: "نيتشه"، وكتاب سالومي، إلى جانب كتاب "جورج مورال". لكن أحسن صورة لحياة نيتشه الشخصية نجدها في المجلة الأدبية الفرنسية، في عددها الخاص بنيتشه، حـــيث تـــم عـــرض حياة وصور نيتشه منذ كان شابا؛ في السابعة عشر إلى سنواته الأخيرة، عندما كان مجنونا. كما تم وضع صور أمه "فرانشيسكا إرنستين روزاورا" وأبـــيه "كارل لودفيج"، والآلة الكاتبة التي استعملها نيتشه ذاته. وكذلك صور فاجنر وزوجته كوزيما سنة 1872. والصورة التذكارية مع سالومي وبول ريه...

(1) فـــردريك نيتـــشه: إنـــسان مفرط في إنسانيته – كتاب العقول الحرة، الجزء الأول، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، ص 18.

(2) فـــردريك نيتشه: هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 46.

(3) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, tome I, traduit par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, 1995, p 5. Friedrich Nietzsche: Fragments posthumes été 1882 - printemps 1884, traduits par Anne - Sophie astrup et marc de Launay, éditions Gallimard, 1997, 3 [79], p 76.

الإغريق" فهل يونان اليوم هي ذاتها يونان ما قبل الميلاد خاصة من الناحية الجغرافية والمدن المشكلة لها؟

كان الشعب اليوناني يسمى بالهيليني، وكان يطلق على بلاده اسم هـيلادة، وسمـاهم الرومان باسم الإغريق نسبة إلى قبيلة "الجرايس". والـيونان بـلاد غير موحدة، بل تشكل مجموعات حضرية مستقلة الواحدة عن الأخرى، وكل جزء من هذه المجموعات يسمى بوليس أو المديـنة الدولة[1]. إنه لا يجب أن نفهم أن اليونان كحضارة ازدهرت في القرون السادسة الأخيرة قبل الميلاد، مرتبطة بالأرض اليونانية كما هـي معـروفة في الأزمنة الحالية. بل على العكس فاليونان كحضارة كانت أوسع من اليونان كأرض، وهذا شأن كل الحضارات التي بلغت قمـة عالـية في التطور والرقي. فالسكان الأصليون لليونان الأم، أي الأرض، قامـوا بالهجرة إلى جزر أخرى مجاورة وهي: جزر بحر ايجة وصـقلية وجـنوب إيطاليا وساحل أسيا الصغرى. وقاموا بتأسيس مستعمرات عرفت تطورا ونشاطا كبيرين في أكثر من صعيد، خاصة الجانب العقلي والثقافي. لذا يجب أن نفهم من كلمة الإغريق العرق لا الأرض[2].

فالانتشار الجغرافي لليونان يشمل إلى جانب اليونان، كلا من أيونيا وهي مستوطنة على الساحل الغربـي لأسيا الوسطى. وإيليا وهي كذلك مـستعمرة إغـريقية علي الساحل الغربـي في جنوب إيطاليا، وتشمل كذلك منطقة كريتون[3].

---

(1) ثـيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الدياليكتيكية، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والتوزيع والإشهار دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 9.

(2) وولتـر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 27.

(3) عـبد الله إبـراهيم: المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، مرجع سابق، ص 156.

أمـــا قـــضية أصل العرق اليوناني في الجزيرة اليونانية، فهي مسألة خلافية غير مؤكدة، فقد يكون من أصل آري أو هندوأوروبـــي قدم من آســيا. وكـــان الإغـــريق يكونون أربع قبائل كبرى هي: الأيوليون (أو الايليون) والدوريون والأخيون والأيونيون[1].

2- مواقف على طرفي النقيض:

من أقدم الآراء حول نشأة الفلسفة وأصلها؛ هو موقف "أرسطو". فبعد أن تبني في كتابه "السياسة"، نظرية "الكيوف الطبيعية"[*] التي تجعل الشعب اليوناني يتميز بصفات جامعة هي الذكاء والشجاعة وبذلك فهو يـــتجاوز الـــشعوب الأخـــرى[2]، انتقل إلى الحديث في آخر كتبه عن الفلاســـفة اليونانـــيين الأوائل الذين بحثوا عن مبادئ كل الموجودات من خلال العلل المادية. ورغم عدم اتفاقهم حول عدد هذه المبادئ أو الطبيعة الخاصـــة لكـــل مبدأ، إلا أن الشيء الواضح والبين هو أن "طاليس" هو مؤســـس هذا النسق الفلسفي، عندما قال بأن الماء هو مبدأ كل شيء[3].

---

(1) يوســـف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (دون مكان)، 1936، ص 1.

(*) هـــذه النظرية تعود إلى أفكار الطبيب اليوناني أبوقراط (460 – 356 ق م) ومفادها أن الشعوب ليست على نوع أو كيف واحد من حيث طبيعتها؛ فهناك شعوب المناطق الـــباردة: يتميزون بالشجاعة مما يجعلهم أحرار، لكنهم يفتقرون إلي الذكاء ومختلف الـــصناعات. وهـــناك شـــعوب آسيا، اللذين على الرغم من أنهم أذكياء ولهم القدرة علـــى الإبـــداع الفنـــي، إلا أنهم ليسوا شجعان أي يعزوهم القلب. وفي مقابل هذين الـــشعبين نجـــد اليونان الذين يجمعون بين كيوف عدة، أي الخصائص الإيجابية لكلا الشعبيين. للتوسع يمكن العودة إلى: أرسطوطاليس: في السياسة، ترجمة أوغسطينس بـــربارة البولـــسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، ب 1327 – 20. 25. 30، ص 371.

(2) عـــبد الله بوقـــرن: نظـــرية التفوق العرقي عند أرسطو بين الرفض والتبني، ضمن أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية، أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، 2002، ص 213.

(3) Aristote: la métaphysique, traduit par jules Barthélemy saint - hilaire, poket -brodard et taupin, 1991, A983 b, p 49.

وبهـــذا القـــول يكـــون أرسطو أول مؤرخ للفلسفة عندما ذكر مواقف الفلاســـفة السابقين عليه من جهة ومن جهة أخري أول مؤرخ فلسفي للفلسفة عندما تبني موقفا من مشكلة أصل الفلسفة.

وفي بدايـــة الأزمنة المعاصرة، دافع "هيجل"(*) عن أطروحة الأصل اليوناني للفلسفة. فبعد أن أثنى على تاريخ الفلسفة، وشبهه بمعرض أبطال العقل، وبعد أن حدد كذلك مفهوم تاريخ الفلسفة انتقل ليبدي موقفه من الفلـــسفة الشرقية فقال: "هناك أيضا خرافة شائعة في كل مكان تقول إن فيـــثاغورس، مثلا قد ذهب للبحث عن فلسفته في الهند ومصر، ذلك مجد قديم لتلك الشعوب، مجد الحكمة المفهومة على أنها تتضمن فلسفة أيضا... فإذا كانت الديانة المسيحية والفلسفة تعتبران في العالم المسيحي منفصلتين فـــإن الأمر خلاف ذلك في التاريخ الشرقي القديم حيث اعتبرت الديانة والفلسفة لا تقبلان الفصل"[1].

(*) جـــورج فـــيلهلم فـــريدريك هيجل (1770 – 1831 م) فيلسوف ألماني، يمثل النزعة المثالـــية أحـــسن تمثيل عندما جمع بين الفكر والوجود من خلال مقولته الذائعة جدا التـــي أعلنها في تصدير كتابه "أصول فلسفة الحق": "إن ما هو عقلي متحقق بالفعل، ومـــا هـــو مـــتحقق بالفعـــل عقلي، عند هذا الاقتناع يلتقي الرجل البسيط مثله مثل الفيلـــسوف سواء بسواء. ومنه تبدأ الفلسفة دراستها لعالم الروح ولعالم الطبيعة على حـــد ســـواء". ومن أهم مؤلفاته: "فينومينولوجيا الفكر" (أو علم ظواهر العقل)، "علم المـــنطق"، "موســـوعة العلـــوم الفلسفية"... كما لا يمكن إهمال الأعمال الكبيرة التي قـــدمها هـــيجل فـــي ميدان تاريخ الفلسفة، فهو حسب غادامير "أول من بدأ الحوار الفلـــسفي مـــع الفلـــسفة قبل السقراطية". للتوسع في المواضيع المتعلقة بهيجل يمكن العودة إلى الكتب التالية:

- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، مادة هيجل، ص 570 إلـــى 597. – ج. ف. ف. هيجل: أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، تـــرجمة إمـــام عـــبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981، ص 80 –81.
- هانـــز جـــورج غادامير: بداية الفلسفة، ترجمة على حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة بنغازي، الطبعة الأولى، 2002، ص 9.

(1) هـــيجل: محاضـــرات فـــي تاريخ الفلسفة (مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها)، تـــرجمة خلـــيل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1996، ص 48.

وما يمكن فهمه هنا، أن هيجل قبل أن يثبت أصالة الفلسفة اليونانية، ألغـي أولا هذه الصفة على الفلسفات الشرقية من خلال مقارنتها بواقع العـالم المسيحي. فعـدم أهلية الشعوب الشرقية، خاصة الهند ومصر لاحتـضان الفكر الفلسفي كنشاط حر، غير نفعي، الناتج عن زوال قلق الحاجـة[1]؛ راجـع إلى سبب واحد وهو امتزاج الدين كإيمان واعتقاد بالفلسفة كتفكير وانتقاد.

ولا يقتـصر رفـض هيجل طابع التفلسف على الحضارتين الهندية والمـصرية فقط، بل إلى حضارة الفرس والصينيين كذلك. وهذا يعني أنه يـسقط فعـل التفلسف على كل الحضارات الشرقية دون استثناء، لأنها تـستمد أفكارها من الدين[2]. وحتى التصورات اليهودية للإله لا يمكن وضـعها في خانة التفكير الفلسفي. وهنا يمكن أن نتساءل: أين إذن نجد الفلـسفة بما أنها منعدمة تماما عند الشعوب والحضارات الشرقية؟ يجيب هيجل في عدة مواضع من كتابه عن تاريخ الفلسفة قائلا: "الشكل الأول لوعـي الذات الحر الروحي بعد بداية الفلسفة، إنما نجده لدى الإغريق". هـنا نفهـم سبب عدم بلوغ الشعوب الشرقية درجة التفلسف حسب هـيجل؛ فهذا يعود إلى الاستعباد، لأن الأديان الشرقية كلها قائمة على مقولة الخوف من الرب، وهو خوف لم يبق في الميدان الديني فحسب، إنما انتقل إلى الميدان السياسي، حيث طبقة الخدم تخاف من الأسياد، والأسياد بـدورهم يترقبون طبقة العبيد. أما عالم الحرية والتشريعات الحرة كمناخ ضروري لميلاد أي فكر فلسفي الذي يشترط وعي الذات، فلم يظهر إلا في العالم الإغريقي[3]. ويكرس هيجل في مؤلفاته الأخرى تحليلات عميقة وموسـعة ليبين أن الحقيقة (التي يمكن فهمها على أنها الفلسفة) كائن لا

(1) المرجع نفسه، ص 43.

(2) المرجع نفسه، ص 187.

(3) هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 193 - 195.

يـــولد إلا في الأرض التي ينعكس فيها الوعي إلى ذاته، وتمارس (الذات) ذلك بكل حرية[1].

هناك موقف مشابه لموقف هيجل في أصل الفلسفة، وقريب إليه من الناحـــية الزمنية، لكنه أكثر تاريخية وعلمية؛ بمعنى أنه يعتمد على التواريخ بصورة أكثر صرامة وتحديد. كما أنه ينطلق من اكتشافات علماء الآثار، ويصف بدقة متناهية المخطوطات المتوفرة في المتاحف الأوروبية، ويستثمر ذلك لبناء أطروحته حول أصل الفلسفة. هذا الموقف هو للمفكر بارتليمي سانتهيلير[*] الذي كان حازما في موقفه حيث قال: "إن الفلسفة الشرقية لم تؤثـــر في فلسفتنا"[2]. ثم يواصل: "... أجل ظهرت الفلسفة لأول مرة في أســـيا الصغرى قبل الميلاد بستة أو سبعة قرون (...) هي التي أشعلت هـــذا المـــصباح(...) ونقلـــته إلى أثينا حيث كان الاستعداد للانتفاع به تماما"[3]. وينهي موقفه بحكم قاطع: "إغريقا أصيلة على الإطلاق، أعطت كل العالم و لم يعطيها العالم شيئا، إلا ما ربما يكون من بذور كانت عقيمة في غيرها فعرفت هي وحدها أن تنبتها"[4]. ويبرر بارتليمى سانتهيلير هذا الموقف بأن الفلسفة "كاتجاه العقل اتجاها نـــزيها إلى العلم" واستبعاد كل الأغراض والأهداف الأخرى؛ مثل الدين والسياسة، لم تكن موجودة عند الـــشعوب الأخرى باستثناء اليونان، إنما ظهرت لأول مرة عند طاليس.

---

(1) هـــيجل: فينومنولوجـــيا الفكـــر، تـــرجمة مصطفي صفوان، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981، ص 148.

(*) هـــو مفكـــر فرنـــسي (1805 – 1895 م) مارس وظيفتين مختلفتين؛ أولهما تدريس الفلـــسفة وثانـــيها ممارسة العمل السياسي، حيث تقلد منصب وزير خارجية فرنسا. كرس جهده الفكري لترجمة أعمال أرسطو إلى الفرنسية، ويظهر في تحليلاته معرفة عمـــيقة ومدققة وتفصيلية لكل ما هو متعلق بالحضارة اليونانية. للتعمق يمكن العودة إلي: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 572.

(2) بارتليمي سانهيلير: مقدمة ترجمة الكون والفساد لأرسطو، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، ص 4.

(3) المرجع نفسه، ص 44.

(4) المرجع نفسه، ص 72.

فرغم أن مصر وفينيقيا والفرس والهند قد علمت اليونان أشياء كثيرة، إلا أن الفلسفة بالمعنى الذي تم تحديده سابقا لم تكن تمتلكها هذه الحضارات السابقة، فكيف يمكن لهذه الأمم أن تعلم غيرها ما لم تملكه أصلا[1].

ورغـــم أن سانتهيلير يستثني من الأمم الشرقية، الحضارة الهندية لأن لها فلسفة بالمعنى الحقيقي أي الاستقلالية والتوجه إلي العالم والإنسان من أجل ممارسة عملية العلم والمعرفة، إلا أن تاريخ هذه الفلسفة متأخر زمنيا مقارنـــة ببداية الفلسفة الإغريقية. وحتى إن كانت بعض الأفكار الهندية سابقة لبداية الفلسفة اليونانية في القرن السادس، فالأكيد أن: "الإغريق لم يكـــن في وســـعهم أن يعرفوا من مذاهبهم شيئا عندما أخذوا يتفلسفون لأول مرة"[2].

مـــن خـــلال المواقف السابقة، نلاحظ أن كلا من أرسطو وهيجل وبارتليمي سانتهيلير، يجعلون اليونان مهدا للفلسفة. وربما يميل الكثير إلى تفسير ذلك من منظور عرقي، أي أن اليوناني يدافع على أصالة عرقه كما فعـــل أرســـطو (رغـــم أنه ليس أثيني وعانى الكثير بعد وفاة الإسكندر المقدوني، حتى أنه اضطر للفرار تفاديا للمصير الذي لقاه سقراط) وأحفاده كذلك يؤصلون لأجدادهم[*]. لكن الدفاع عن أصالة الغرب من الجانب

---

(1) بارتليمي سانتهيلير، مقدمة الكون والفساد، مرجع سابق، ص 64 – 66.

(2) المرجع نفسه، ص 70.

(*) يمكـــن إضـــافة الفيلسوف الإنجليزي برتراند رسل (1872 – 1970 م) الذي جعل الفلسفة والعلـــم كمـــا يفهمان اليوم، من اختراع اليونان وحدهم ابتدأ من طاليس الملطي. ورغم أن مـــصر وبـــلاد مابين النهرين سابقين على اليونان إلا أن شعوبها لم تكن حرة وتفتقر إلى العبقـــرية. كذلك نجد الفيلسوف ولتر ستيس (1886 – 1967 م) الأمريكي الجنسية يقول: إن أصل الفلسفة اليونانية ليس قائما في الهند أو مصر أو أي قطر خارج اليونان.
للتعمق يمكن العودة إلى:

- برتـــرند رســـل: حكمـــة الغرب – عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعـــي والسياسي، الجزء الأول، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة الكويت، فبراير 1983، ص 21 – 22.
- ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 26.

الفلسفي لم يكن من طرف أبناء الحضارة الغربية فحسب، إنما نجده كذلك عند أبناء الحضارة الشرقية ذاتها. وأحسن مثال على ذلك، نجده لدى الدكتور عبد الرحمن بدوي(*) الذي رفض أن تكون الحضارات الشرقية مصدرا للفلسفة، وقدم موقفا نهائيا بشأن مشكلة الفلسفة اليونانية قائلا: "إن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية، وإنما نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليوناني نفسه، ومن الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان"(1). ورغم أن بدوي قد وعدنا في كتابه "ربيع الفكر اليوناني" الذي ألفه في القاهرة سنة 1943، بإمكانية تعديل موقفه إزاء المشكلة في حالة ظهور مستجدات فيلولوجية(*). إلا أنه يكرر نفس الكلام وبحرفية متناهية، بعد مرور أكثر

(*) مفكر مصري معاصر (1917 – 2002 م) اعتنق المذهب الوجودي، ونقله إلى العالم العربي، وفي ذلك تأثر كثيرا بفلسفة نيتشه وهيدجر، واعترف بأنه تعلم منهما الكثير خاصة الثاني. من أهم مؤلفاته: "الزمان الوجودي" وهو أطروحته للدكتوراه سنة 1943. الذي عرض فيه الخطوط الكبرى لمذهبه الفلسفي، إلي جانب مؤلفات وتحقيقات وترجمات غزيرة لا يتسع المجال لذكرها. وتعتبر تجربة بدوي الفلسفية ثرية جدا، لذا سوف أحاول في هذا البحث الاستفادة منها قدر الإمكان، لأنه من أكبر الباحثين العرب إحاطة بالفلسفتين اليونانية والألمانية، التي لها صلة مباشرة بعنوان هذا البحث. ومؤلفات بدوي حول الفلسفة الألمانية هي: "نيتشه" 1939 وهو أول كتاب ألفه وهو في سن الثانية والعشرين، قبل رسالته في الماجستير وأطروحته في الدكتوراه. "اشبنجلر" 1941و الذي تأثر به في تقسيم أدوار الفلسفة اليونانية القائم على المراحل الطبيعية لكل حضارة أي الربيع والصيف...، "شوبنهور" 1942، "المثالية الألمانية: شلنج" 1965، "امانويل كانت" 1976، "الأخلاق عند كنت" 1977، "فلسفة القانون والسياسة عند كنت" 1979، "فلسفة الدين والتربية عند كنت" 1980، "حياة هيجل" 1980. أما كتب بدوي حول الفلسفة اليونانية وتاريخها فهي تفوق العشرين مؤلفا.

(1) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات الكويت – دار القلم لبنان، الطبعة الخامسة، 1979 ص 84.

(*) الفيلولوجيا هي تركيب لكلمتين فيلوس التي تعني المحبة والإيثار ولوغوس التي تعني الكلام، ومنه فالفيلولوجيا تعني محبة الكلام، ومن ناحية المدلول المنهجي فهي تعني الدراسة الأثرية لمنتوج فكري معين مكتوب على شكل نصوص ووثائق دون التقيد بمذهب فلسفي محدد، إنما التفتح على كل ما هو مكتوب باعتباره تراثا عقليا إنسانيا، من أجل تحقيق هذه النصوص وتوثيق مصادرها. من أجل التعمق يمكن العودة إلى:

من أربعين سنة في موسوعة الفلسفة(1). وهنا نتساءل: هل فعلا لم يتوصل فقهـــاء اللغـــة إلى أي جديـــد بشأن النصوص القديمة المتعلقة بأصل الفلـــسفة، أم أن المـــسألة تعود إلى تقاعس وتكاسل فكري عند عبد الرحمن بدوي؟

على طرف النقيض من الموقف السابق، هناك موقف مغاير ومخالف تمام المخالفة. وأول من مثله في تاريخ الفلسفة هو "ديوجين اللائرتي"(*)، حـــيث تحدث في الفقرة الأولى من كتابه عن مشكلة أصل الفلسفة، وأن هـــناك مـــن يقـــول أن البرابرة أو الأجانب هم اللذين بدءوا في دراسة

- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، مادة تاريخ تأريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 415.
- عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 154.
- درســـوني وفـــاء: مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه، مذكرة ماجستير في الفلسفة غيـــر منـــشورة، جامعـــة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية 2005 - 2006، ص 16.

(1) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 183.

(*) ويكـــتب كـــذلك "ديوجينس اللائرسي" سمي هكذا نسبة إلى مدينته لائرتي الواقعة في قيليقـــيا، يفتـــرض أنه عاش في القرن الثالث بعد الميلاد رغم عدم اتفاق المؤرخين علـــى ذلـــك. يـــصنف عموما ضمن الدوكسوغرافيين، أي السير الذاتية التي يكتبها عـــبارة عـــن إرث غيـــر مباشـــر علـــى شكل روايات وأخبار متناقلة، وقد تمتزج بالخـــرافات. وقد حدد أفلاطون معنى "الدوكسا" بالظن الصائب، حيث يشرح سقراط معنى الظن الصائب في محاوره "مينون" كما يلي: إذا كان هناك من يعرف الطريق إلـــى لاريسا أو إلى أي مكان تشاء وكان يذهب ويقود الآخرين إلى هناك، ألن تكون قـــيادته قيادة صحيحة وطيبة؟(...) وإذا حدث أن شخصا قد توصل إلى ظن صحيح حول ماهية الطريق، وذلك بدون أن يكون قد ذهب إلى هناك وبدون أن يكون عالما بـــه، ألـــن تكون قيادة هذا الشخص هو الأخر قيادة صحيحة؟ (...) وطالما لديه ظنا صـــحيحا، على الأقل فلن يكون قائدا أسوأ من الأول." ونفهم هنا أن الدوكسوغرافي هو إنسان عالم، لكن علمه ليس ناتج من معرفة ويقين.

يمكن التعمق في هذا المفهوم بالعودة إلى:

- أفلاطون: محاورة مينون (في الفضيلة)، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص 149 - 150.
- هانزجورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 104.
- André LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, p u f Quadrige, 1e édition 2002, p 250.

الفلــسفة ســواء المجــوس (الفــرس) أو البابليين أو الآشوريين والهنود كذلك[1].

لكن الملاحظ أن ديوجين ليس واضحا تمام الوضوح في موقفه، فهو لم يتبنى الأطروحة السابقة، إنما أشار فقط إلى أن "هناك من يقول". وهذا لا يعني بالضرورة أنه من القائلين بالأصل الشرقي للفلسفة. وأحسن دليل هو أنه لم يكلف نفسه عناء البرهنة على صحة رأي القائلين بهذا الموقف، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن ديوجين في الفقرة الثالثة يقول: "لقد غــاب عــن نظــر هؤلاء المؤلفين أن الإنجازات التي نسبوها إلى البرابرة (الأجانــب) تــرجع إلى الإغــريق الذين بدأ بهم الجنس البشري ذاته لا الفلــسفة وحــدها"[2]. فــرغم أن الكثير من المفكرين يجعلون ديوجين اللايرســي في موقف مناقض لموقف أرسطو أمثال إميل بريبهه[3]. وعبد الــرحمن بدوي[4] وآخرون، إلا أن تفحص ما كتبه ديوجين ذاته يكشف أنــه لم يــتبن الرأي القائل بالأصل الشرقي للفلسفة فحسب، إنما هاجمه ورفــضه. لذا فهو لا يعارض أرسطو، بقدر ما يناصر أطروحته، بل أكثر مما فعل أرسطو ذاته، بحيث لا يجعل اليونان هم مبدعي الفلسفة فقط، إنما هم في نظره أصل الجنس البشري بأكمله.

وفي الفقرة الخامسة من نفس الكتاب، يدحض كذلك المدافعين عن نــشأة الفلسفة من أصول أجنبية عن اليونان، رغم ما لهم من حجج[5]. وهنا يفترض طرح سؤال حول هذا الالتباس في تصنيف موقف ديوجينس اللايرسي من طرف أساتذة مختصين في تاريخ الفلسفة؟

---

(1) ديوجينــيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006، ص 29.

(2) المرجع نفسه، ص 30.

(3) Emile Bréhier: histoire de la philosophie, op. cit, p 2 - 3.

(4) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 411.

(5) ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، مرجع سابق، ص 32 – 33.

ومـــن أجـــل التحرر من التباس موقف ديوجين اللائرتي في مشكلة أصل الفلسفة، يجب الانتقال إلى مواقف أكثر وضوحا ومنطقية وعلمية، وهـــذا الموقف نجده عند المؤرخ "جورج سارتون(*) الذي تبنى أطروحة استخلصها من دراسته المعمقة لأصول العلوم وتاريخها، حيث نجده يقول: "ومما أفسد فهم العلم القديم كثيرا من الأحيان ظاهرتان من الإهمال الذي لا يمكـــن التسامح فيه والظاهرة الأولى تتعلق بإهمال العلم الشرقي، فمن ســـذاجة الأطفال أن نفترض أن العلم بدأ في بلاد الإغريق، فإن المعجزةً اليونانـــية ســـبقتها آلاف الجهود العلمية في مصر وبلاد ما بين النهرين وغيرها من الأقاليم، والعلم اليوناني كان إحياءً أكثر منه اختراعا (...) إن الوثائق الخاصة بالعلم في مصر وبلاد ما بين النهرين أدق من وثائق العلم اليوناني"(1).

إن ســـبب إنكار الأصل الشرقي للفكر الإنساني، يعود أساسا إلى إهمـــال الإطـــار الخـــرافي والأســـطوري للعلم والفلسفة. ومنه فتحقيق الموضـــوعية، وصـــفة العلمية والنـــزاهة في دراسة الفلسفة وتاريخها لا تكـــتمل إلا إذا تم الاعتراف والانطلاق من الأفكار الأسطورية التي نجد أصلها في بلاد اليونان والحضارات الشرقية معا(2).

(*) جـــورج سارتون (1884 – 1951م) مؤرخ علم أمريكي، بلجيكي المولد، تحصل على دكـــتوراه فـــي العلوم سنة 1911. شغل منصب الأستاذية في جامعة هارفارد ومن أهم مؤلفاته "تاريخ العلم والإنسانية الجديدة"، "دراسة في تاريخ الرياضيات"، وكتابه المشهور بين دارسي الفلسفة هو "تاريخ العلم" في ستة أجزاء. حيث تناول في الكتاب الأول العلم القـــديم في العصر الذهبي اليوناني فبدأ بدراسة الأصول الشرقية واليونانية أولا، وثانيا درس القرن الخامس، وثالثا القرن الرابع، وفي الجزء الرابع والخامس والسادس تناول العلـــم والحضارة الهلنستية في القرون الثلاثة الأخيرة قبل الميلاد. والشيء الذي يعطي الـــصبغة العلمية لهذا المؤلف هو أنه يعرض التفاصيل العلمية والفلسفية مدعومة بوثائق تاريخية كالمخطوطات الأصلية للكتب والتماثيل والألواح الفنية.

(1) جـــورج ســـارتون: تـــاريخ العلم، ترجمة لفيف من العلماء بإشراف إبراهيم بيومي مذكور، الجزء الأول، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1976، ص 20 – 21.

(2) محمـــد الخطـــيب: الفكر الإغريقي، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الأولى، 1999، ص 78.

ولو حاولنا البحث عن دلائل تأثر اليونان بالفلسفة الشرقية القديمة، لـــوجدنا عدة براهين منها: أن الفلسفة عند اليونان لم تنشأ في أثينا، بل نشأت في المستعمرات المتواجدة في آسيا الصغرى، أي أيونيا التي احتكت مـــع الشعوب الشرقية، وهذا ما يعنى أنهم استفادوا منهم[1]. وكما يقول فيلسوف الهيرمينوطيقا "غادامير[*]": فإنه "ليس من قبيل المصادفة أن جاءت الفلـــسفة قـــبل سقراط من آسيا الصغرى، ومن منطقة ساحلية قريبة من ملطـــية وإفسوس، أي من الإقليم نفسه الذي هيمنت عليه تجارة منطقة المتوسط وثقافته في ذلك الوقت"[2].

إن الاختلاط الذي وقع بين المستعمرة الأيونية والأمم الأجنبية أدى إلى تحسين وتقوية نسلهم، وتوسيع مداركهم وأفاهمهم وأثمر ذلك قصائد هوميروس والعلم الأيوني والفلسفة الملطية. ومنه فنبوغ الحضارة اليونانية لا يعـــود إلى الـــيونان ذاتها، إنما إلى مستعمراتها التي احتكت بالشعوب الـــشرقية[3]. كمـــا أن المستشرقين الذين ساهموا في إظهار الحضارات السابقة للحضارة الهيلينية، أي ما بين النهرين والمصرية، لاحظوا وجود علاقات بين هذه الحضارات الشرقية والمدن الأيونية وهي مهد الفلسفة الإغـــريقية. فمن المستحيل تجاهل القرابة الموجودة بين أطروحة طاليس القائلـــة بأن الماء هو أصل الكون وبين الشذرات الشعرية حول "بداية

---

(1) مـــصطفي النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول: السابقون على السفسطائيين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص 33.

(*) هانـــز جـــورج غاداميـــر (1900 – 2002 م) فيلـــسوف ألماني، قدم أطروحة نهاية الدراســـة حـــول موضوع: علم الأخلاق الجدلي عند أفلاطون، تحت إشراف مارتن هيدجـــر. قضى معظم حياته في التدريس في جامعة هايدلبيرغ، والكتاب الذي يحمل هـــوية غاداميـــر هو: "حقيقة ومنهج". إضافة إلي كتاب مهم حول أصل الفلسفة فيه يعطي معاني متعددة لكلمة "بداية"، فنحن في نظره نستعمل كلمة "بداية الفلسفة" دون أن نـــتفحص معنـــى هـــذه الكلمة بالذات، فكلمة مبدأ حسب غادامير قد تعني البداية الزمنية، أو البداية الفلسفية وقد تعني النهاية كذلك.

(2) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 6.

(3) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 3.

الخلـــق" التي كتبت منذ قرون قديمة وسابقة على اليونان في بلاد مابين النهـــرين، حيث تقول القصيدة: "عندما لم تكن السماء العلوية مسماة وقـــبل أن يكـــون لـــلأرض كذلك اسم، كانت الأشياء كلها مختلطة بالماء"[1]. لذا يمكن التقرير مثلما أكد الكثير سواء في الغرب والشرق أن الفلـــسفة اليونانـــية لم تنـــشأ إلا عـــندما حدث احتكاك بين اليونان والشرق[2].

3- موقف نيتشه:

الكـــتاب الذي خصصه نيتشه لبحث مشكلة أصل الفلسفة بصورة عامـــة، وعند اليونان بوجه التخصيص هو: "الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقـــي" (1873). بالإضافة إلى شذرات مترامية هنا وهناك في مختلف كتبه التي امتدت من "مولد التراجيديا" (1872) إلى غاية "هذا الإنسان" (1888). بـــيد أن تفحـــص هذا الكتاب يجعل القارئ يشعر بصعوبة في تحديد أو تصنيف موقف نيتشه، وكأنه يأبى الكشف عن نواياه، ويرفض أن يقـــدم عرضا كاملا، فهو يقول في أحد حكمه: "العرض غيرالكامل، كما لو كان ناتئا، لفكرة ما أو لفلسفة بأكملها، يكون أحيانا أكثر فعالية مـــن عرضها من الألف إلى الياء: إننا بذلك ندع لنظر القارئ مجالا أكثر للفعـــل، نحثه على متابعة تطور ما يبرز أمامه في خضم الظل والنور، على إتمام الفكر والتغلب على ذلك"[3].

---

(1) Emile Bréhier: histoire de la philosophie, op. cit, p 3. Le texte est: «lorsqu'en haut le ciel n'était pas nommé, et qu'en bas la terre n'avait point de nom, de L'APSOU primordial, leur père, et la tumultueuse. TIAMAT, leur mère à tous, les eaux se confondaient en un.»

وقـــد أورد بـــدوي تـــرجمة لهذا النص في ربيع الفكر اليوناني (ص 8) وموسوعة الفلسفة (ص 411).

(2) حربـــي عـــباس عطيـــتو: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، 1992، ص 11.

(3) فردريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، فقرة 178، ص 109.

ومــن أجــل القبض على موقف نيتشه، يجب أن نكون على دراية مسبقة بالإطار الإشكالي الذي تحرك فيه في كتابه المتعلق بالفلسفة اليونانية في العصر المأساوي. فكما رأينا سابقا، فإن مشكلة أصل الفلسفة اليونانية ونشأها تنحل إلى مسألتين هما:

1- هــل ظهرت الفلسفة اليونانية تحت تأثير أفكار أجنبية وبذلك تكون وريــثة فحــسب أم أنها استطاعت خلق فكر جديد نوعيا، وبذلك تكون أصيلة؟

2- وإذا ســلمنا جــدلا بأن الفلسفة اليونانية قد نشأت من تربة يونانية محــضة، فما هو العامل الذي جعلها توجد في ذلك الزمن بالذات، وساهم في بزوغها بهذه الصورة؟[1].

أما المسألة الأولى، فقد عرض فيها نيتشه أفكاره بطريقة تتطلب من القــارئ نظــرة تحليلــية تفتيتية، وأخرى - بصورة معاكسة - تركيبية تجميعــية، مــن أجل الوقوف على المضمون والمعنى والمعزى الإجمالي من أطــروحته. ومــن النصوص التي تشكل ركيزة أطروحته نجد أولا: "إن المــسائل - يقول نيتشه - المتعلقة بأصول الفلسفة هي غير ذي بال"[2]. ومــا يمكــن فهمــه من هذه العبارة أن نيتشه كان على إطلاع بالجدل والخلاف الذي قام بين الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة حول مشكلة الأصل. وبمــا أنــه يعتبر نفسه مفكرا استثنائيا، يختلف عن البقية[3]، فإنه يرفض الدخــول في نــزاع قديم، تم طرحه من طرف معظم الفلاسفة، وبالتالي فهــو يفــضل أن يجعل العقم هو الصفة المميزة لمثل هذا المبحث المتعلق بأصول وبدايات الفلسفة[4].

---

(1) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 183.

(2) فــريدريك نيتــشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، الطبعة الثانية، 1982، فقرة 1، ص 40.

(3) فردريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، مصدر سابق، المقدمة 1، ص 9.

(4) فؤاد زكريا: نيتشه، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، 81.

لكن هل هذا يعني أن نيتشه يتوقف عند هذا الحد، وينهي المسألة بجملة قصيرة وحاسمة؟ في الحقيقة إنه دخل في صميم المشكلة الخلافية عندما قال: "لا شك أنه تم السعي لإظهار مدى تعلم الإغريق واكتشافهم أشياء عند جيرانهم الشرقيين، ومدى تنوع اقتباسهم عنهم، وقد برز بذلك مشهد طريف حين تمت مقارنة المعلمين الشرقيين بتلاميذهم الإغريق، ومقارنة زرادشت بهيراقليطس، والهندوس بالأيلين، والمصريين بأنباذوقليس، وتوصلت تلك المقارنة حتى إلى رد أنكساغوراس إلى اليهود وفيثاغورس إلى الصينيين (...) إن محصلة هذه المقارنة كانت ضحلة"[1].

في هذه الفقرة يمكن أن نلاحظ بسهولة الحركة الهجومية ضد أنصار الأصل الشرقي للفلسفة، فلا يجب علينا حسب نيتشه أن نبحث عما تم نقله من الشرق إلى الإغريق، أو التساؤل عن الدين الذي يدين له الإغريق لهذه الحضارات المجاورة[2]. وهذا يعني أنه لا ينكر مطلقا وجود إرث شرقي عند الإغريق بل على العكس: "فمن العبث أن ننسب للإغريق ثقافة أصيلة (...) لقد هضموا الثقافة الحية لشعوب أخرى (...) شرط ألا يفرض علينا أن نستنتج منها أن الفلسفة إنما كانت مجرد استيراد قام به الإغريق"[3]. وكأن نيتشه يطالبنا هنا بأن لا نبحث فيما تستعيره حضارة من أخرى، كما فعل الإغريق مع الشرقيين أو حتى الشرقيين مع حضارات سابقة، بل الأهم من ذلك كله هو ما نفعله بما تم استعارته[4].

---

(1) فردريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 1، ص 40.

(2) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2001، ص 11.

(3) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 1، ص 40.

(4) جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، لبنان، الطبعة الأولى، 1993، ص 120.

لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا: لماذا يرفض نيتشه التواصل المباشر بين الحضارة الإغريقية والشعوب الشرقية السابقة لها؟ يجيب قائلا: "إن لدى الشعب الإغريقي حكماء، في حين أن لدى شعوب أخرى قديسين"[1]. إن القديس لا يطالبنا إلا بعمل واحد وهو الإيمان، هذا الإيمان الذي لا يعني سوى "الكذب بأي ثمن" و"عدم الرغبة في معرفة ما هي الحقيقة"[2]. وهو إلغاء لإمكان حركية الحياة، وإقصاء للتعدد الموجود[3].

ولو تفحصنا خصائص الفكر الشرقي القديم، السابق للحضارة اليونانية. لوجدنا أنه فكر يشترك فيه ما هو فلسفي بما هو ديني إلى حد التماهي والتطابق، كما يغلب عليه الطابع الحدسي لا البرهاني في تناوله لمسألة الحقيقة والمعرفة[4]. وهذه الخاصية موزعة على الحضارات الشرقية سواء كانت هندية ممثلة في الهندوسية والبوذية، أو صينية ممثلة في الكونفوشيوسية والطاوية، حيث كانت الاعتقادات الدينية هي المنتشرة وكذلك الأمر في مصر وفينيقيا ويهوده أو حتى بلاد فارس[5].

وإذا كان حال الأمم الشرقية هكذا، فإن الشعوب اليونانية كانت على عكس ذلك تماما – حسب نيتشه – فهي وإن التقطت الرمح حيث تركته الشعوب الأخرى وقامت برميه إلى أبعد نقطة ممكنة، إلا أنها ابتكرت في الحقيقة الأنساق والمذاهب الفلسفية الكبرى، والتي لم تكن

---

(1) فردريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 1، ص 42.

(2) فردريك نيتشه: عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار، الطبعة الثانية، فقرة 47، ص 135.

(3) Martin Heidegger: Nietzsche, tome I, traduit par pierre Klossowski, éditions Gallimard N R F, p 303.

(4) يونج شون كيم: الفكر الشرقي القديم مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، ترجمة طلعت مراد بدر وحميد علي مفتاح، منشورات جامعة عمر المختار، الطبعة الأولى، 1997، ص 13.

(5) بارتليمي سانتهلير: مقدمة الكون والفساد لأرسطو، مرجع سابق، ص 67 – 70.

موجـــودة سابقا، و"لم يبق لجمل الأجيال اللاحقة أن تبتكر شيئا جوهريا يمكن أن يضاف إليه"[1].

والشيء الذي جعل الإغريق يقدمون الماهية الحقيقية للفلسفة، هو "أهـــم كانـــوا فعلا صحاحا، وتفلسفوا عندما كانوا سعداء في مكتمل العمـــر، مـــسلحين بالابتهاج الغامر الذي يسببه النضج الرجولي المتين والمنتـــصر"[2]. وبمعنى أكثر وضوحا فإن الإغريقي كان يمتاز بجملة من الخـــصائص الذاتـــية الـــتي أهلته لأن ينتج فلسفة أصيلة، ومن بين هذه الخصائص "حب الحياة على ظهر البسيطة" فالإغريقي لم يكن يدور في ذهـــنه وجود عالم آخر أو حياة أزلية، وهذا ما عبر عنه أخيل[*]: "إني لأوثـــر العيش على ثرى الأرض أجيرا لآخر معدوم لا يكاد يملك قوت يـــومه، من أن تكون لي السيادة بين الموتى الذين لم يعد لهم وجود"[3].

---

(1) فـــريدريك نيتـــشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 1، ص 41.

(2) المصدر نفسه، الفقرة 1، ص 39.

(*) أو أشيل هو ابن تيتيس (أو ذيتيس) إلهة البحر، وأبوه هو بيليوس، كان قدره مرسوما من طرف الآلهة منذ البداية وهو أن يموت تحت أسوار طروادة بسهم عدوه باريس، الذي يصيبه في عقب قدمه اليسرى، التي لم تغمرها مياه سيتيكس. ويمثل أخيل رمز المحـــارب الشجاع الذي يرضى بقدره كما هو. من أجل التعمق يمكن العودة إلي: - هوميروس: الإلياذة، ترجمة دريني خشبة، دار الهلال، ص 36.
- بيار غريمال: الميتولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت باريس، الطبعة الأولى، 1982، ص 7.

(3) الـــبان. ج. ويدجـــري: الـــتاريخ وكيف يفسرونه، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيـــئة المـــصرية العامـــة للكـــتاب، 1972، ص 53. والنص الكامل كما ورد في الأوذيسية، هو جواب قدمه أخيل للقائد أوديسيوس (أو اوليس) وهو كما يلي: «Oh! ne me farde pas la mort, mon noble Ulysse! … J'aimerais mieux, valet de bœufs, vivre en service shez un fermier, qui n'aurait pas grand-chère, que régner sur ces morts.»

للتوسع يمكن العودة إلى:
- Homère: odyssée, traduction de victor Bérard, édition Gallimard 1999, XI 467 - 498, p 220. أو الترجمة العربية:
- هوميروس: الأوذيسية، ترجمة دريني خشبة، دار الكتب الأهلية، القاهرة، 1954.

فالـــيوناني هو الذي يمتلك غريزة الأصحاء ويقول: "حدود مملكتي هو العالم"[1].

ويمكـــن إضافة علة أخرى لظهور وازدهار الفلسفة عند الإغريق، تتمـــثل في أن الأمم الأخرى ذات الطابع الديني العقائدي، تجعل ممارسة الفلـــسفة "كتأمل عقلي نـــزيه" وخروجا عن القناعات المطلقة الراسخة أمر مرفوض. وهذا ما يؤدي إلي إصابة الفكر النقدي بالشلل بسبب كثرة نطـــاق المـــسائل والموضـــوعات اللامفكر فيها[2]. في حين أن "الإغريق يمـــنحون وجـــود الفيلـــسوف شرعيته، لأنهم الوحيدون الذين لا يكون الفيلـــسوف في نظرهم مذنبا"[3]. فالإغريق كانوا يؤمنون بحرية التفكير، ويقـــبلون التعدد بدل الوحدة. لكن ما هو أصل هذه الصفة والملكة التي يتميز بها الإغريق عن سواهم؟ يجيب نيتشه بأن السبب في ذلك هو تعدد الآلهة[4].

وهنا يتساءل بارتليمي سانتهيلير حول إمكانية ظهور فلسفة في بلاد اليونان لو كانت تحت وصاية ديانة توحيدية، صارمة ومقدسة؟ إنه يشك في ذلك، أي: "لو كانت ديانة الهيلينين أكثر جدية مما كانت علـــية لأوشكت فلسفتهم وعلومهم أن تكون أقل في الجد مما كانت علـــيه بكـــثير"[5]. ولكن ما هو مصدر فكرة تعدد الآلهة هذه؟ والتي

(1) رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد للنشر والتوزيع سوريا، الطبعة الأولى، 1998، ص 77.

(2) محمـــد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي لبنان، الطبعة الثالثة، 1998، ص 19.

(3) فـــردريك نيتـــشه: الفلـــسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 1، ص 43.

(4) فـــردريك نيتـــشه: العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنـــشر والـــتوزيع، لبـــنان، الطـــبعة الأولى، 2001، الكتاب الثالث، الشذرة 143، ص 126.

(5) بارتليمـــي ســـانتهيلير: مقدمـــة الكـــون والفـــساد لأرســـطو، مـــرجع ســـابق، ص 74.

أنعمـــت علـــى اليونان بأكبر النعم؟ حسب نيتشه فإن مصدرها هو هـــوميروس(*)، الذي شعر "بالسعادة، لأنه الرجل الذي منح لليونان آلهتهم"[1]، فمصدر قوة الحضارة الإغريقية في تلك المراحل الكلاسيكية هـــي الأسطورة، لأنها تحرر عقول الأفراد، وتجعل خيالهم يتفتق دون حـــدود[2]. ونجـــد نيتشه يثني في الكثير من كتاباته على هذا الفنان والـــشاعر الكبير، ويعتبره ذا سيرة حكيمة ومتناغما مع الحياة بصورة كاملـــة[3]. كما يماثله بالنور؛ الذي يشبه شمس الشتاء التي طلت على قدر الإنسانية[4].

وإذا كان هوميروس قد مهد ووفر الشروط العامة والضرورية لقيام فكـــر فلسفي عند اليونان، فإن الفلسفة اليونانية تبدأ، في نظر نيتشه مع طالـــيس[5]. ويحـــدد نيتـــشه الأسباب التي جعلت طاليس يتصدر ريادة الفلسفة عند اليونان كما يلي:

(*) هوميروس: هو شاعر يوناني لم يحدث إجماع بين الدارسين حول واقعيته التاريخية. فهـــناك مـــن يجعله مجرد خرافة، وهناك من قال بوجوده. ولد حوالي القرن العاشر قـــبل المـــيلاد، كنى بهوميروس بمعنى الرهينة لوقوعه أسير في الحرب، أو بمعنى الخطـــيب والمحـــدث لاشتهاره بالخطابة وبلاغة قصصه، أو بمعنى كفيف البصر. وأهـــم الأعمـــال المنسوبة إليه هي: الإلياذة التي تتناول الحرب الطروادية اليونانية والأوديسيا التي تعرض "أكبر العودات" أي ما حدث "لأوليس" أثناء عودته من حرب طروادة إلى دياره ومختلف الأهوال التي مر بها من أجل ذلك.
للتوسع يمكن العودة إلى:
- هوميروس: الإلياذة، مرجع سبق ذكره.
- Homère: Odyssée, Op, Cit.

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مصدر سابق، الكتاب الرابع، شذرة 302، ص 167.
(2) صـــفاء عبد السلام علي جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، 2001، ص 179.
(3) Friedrich Nietzsche: humain, trop humain, un livre pour esprits libres II, traduit par robert rovini, éditions Gallimard, 1968, aph 173, pp 111 - 112.
(4) Ibid, aph 189, p 123.
(5) فـــريدريك نيتـــشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 3، ص 46.

1- لقد تناول الأصل الأول الذي تصدر منه الأشياء جميعا.

2- واستطاع طاليس التخلص من الأساطير والخيالات.

3- وقال أن الكل واحد[1].

والملاحظة الأولى التي تظهر للعيان في مسألة أصل الفلسفة اليونانية، هـــي اتفاق موقف نيتشه مع كل من رأي أرسطو وبارتليمي سانتهيلير. وأكثر من ذلك فإنه يتفق مع هيجل [أول من جعل تاريخ الفلسفة مسألة فلـــسفية وليس مسألة تاريخية، وبذلك يكون هيجل أول من وضع تاريخا فلسفيا للفلسفة من خلال محاضراته في الجامعات الألمانية[2].] ورغم نقده الـــشديد لكل ما هو هيجلي مثالي فقد التقى الأعداء، وأصبحا إخوة في اعتبار التراث الحضاري للشرق لا يمثل حدثا ذى قيمة، وبذلك فقد أهمل كل من هيجل ونيتشه الموروث الشرقي[3].

أما فيمل يخص الجزء الثاني من إشكالية أصل الفلسفة اليونانية، أي ماهـــية العوامل التي أدت إلي ظهور فلسفة يونانية ابتداءً من طاليس، فإن نيتـــشه يقدم موقفا متميزا عن باقي الآراء؛ فإذا كان هيجل يرجع ظهور الفلـــسفة عند اليونان إلي توفر المؤسسات والدساتير الحرة، وإلى التقسيم الطبقـــي مـــن خلال قوله: "إن الصلة القائمة بين دستور الدولة والدين تسمح عن طريق الدين بوجود صلة بين الفلسفة والدولة"[4].

وكان "فرنان"[*] يرد أصل الفلسفة اليونانية إلى عوامل سياسية، إذ

---

(1) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 95.

(2) Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit. p 349.

(3) علـــي حسن الجابري: نيتشه بين الفلسفة والتاريخ، مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول نوفمبر 2000، ص 63.

(4) هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 173 و200.

(*) جـــان بـــيار فـــرنان: مفكـــر فرنسي معاصر اهتم بدراسة الفلسفة اليونانية وآدابها وأســـاطيرها ويظهر ذلك من خلال مؤلفاته التالية: "التراجيديا الإغريقية حسب لوي غرينيه 1966"، "الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة" بالاشتراك مع بيير فيدال ناكيه 1972، و"أصول الفكر اليوناني".

بعـــد سقوط النمط الملكي واختفاء شخصية الملك الإلهي وتأسيس المدينة (الدولة)، ظهر الفكر العقلاني أو كما يقول في الجملة الأخيرة من كتابه المخـــصص لهـــذه المسألة: أن "العقل هو ابن المدينة، سواء في حدوده أو تجلـــياته"[1]. فـــإن نيتشه يعارض كلية هذا التفسير، عندما يقول: "لقد كانـــت دولة المدينة عند الإغريق، ككل قوة سياسية منظمة، مانعة لنمو الـــثقافة وشـــديدة الارتياب فيه (...) إن التربية المقررة في الدستور قد وضعت لتستمر مع كل الأجيال وتجعلها جميعا ذات مستوى واحد (...) إن تخـــيل رابط ضروري مزعوم بين دولة المدينة وبين الثقافة الهيلينية ليس سوى حلم طموح كبير"[2].

ويذهب نيتشه إلى أوسع من ذلك عندما اعتبر الدولة عموما وليس الدولـــة المدينة فقط، اعتبرها صنم جديد لأنها تمنح كل شيء للفرد لكن ليس بصورة مجانية، إنها تشترط التعبد من طرف أفرادها أو مواطنيها ولا يـــبدأ الإنـــسان الذي ليس هو بفائض إلا إذا انتهت الدولة؛ "هنا حيث تنتهي الدولة – أنظروا إذن يا إخواني – ترون قوس قزح الإنسان الأعلى وجـــسره.. هكذا تكلم زرادشت"[3]. فالدولة لا يمكن أن تحمي الفلسفة إلا إذا كانـــت لا تـــثير أي خطر، لكن الفلسفة الحقة حسب نيتشه هي الفلسفة الخطيرة التي لا تتوقف عند حدود معينة[4].

وما يمكن أن نفهمه من هذا الأسلوب النافي عند نيتشه، أنه يقترح منبع آخر لنشأة الفلسفة عند الإغريق في القرن السادس قبل الميلاد. ورغم

---

(1) جـــان بـــيار فـــرنان: أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1987، ص 119.

(2) فـــردريك نيتـــشه: إنـــسان مفـــرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، الكتاب الثامن، شذرة 474، ص 209.

(3) Friedrich Nietzsche: ainsi parlait Zarathoustra, traduit par Henri Albert, club géant, 1972, I, de la nouvelle idole, pp 45 -46.

(4) عـــبد الـــرحمن بـــدوي: شوبنهور، وكالة المطبوعات الكويت – دار القلم بيروت، ص 9.

صـــعوبة العـــثور على هذا الموقف الجديد في مؤلفات نيتشه إلا أن عبد الـــرحمن بـــدوي يقدمه كما يلي: "الوضع الجديد هو الذي يرجع نشأة الفلـــسفة اليونانـــية إلى التصوف، وأول القائلين بهذا الرأي هو نيتشه ثم صـــديقه إرفـــن روده في كـــتابه (الـــنفس: عبادة النفس وخلودها عند اليونانـــيين) وأخـــيرا كـــارل يـــوئل في كتابه (نشأة الفلسفة عن روح التصوف)"[1].

وتبريـــر ذلك حسب" بدوي" هو أن طاليس بقوله إن أصل الأشياء جمـــيعا هـــو الماء، قد تعالى وارتفع عن الأشياء الحسية والجزئية، وبذلك يكـــون أول الميتافيزيقيين في تاريخ الفلسفة من خلال تجاوزه للمشاهدة الحسية للظواهر، واستبدالها بنظرة عقلية تتحدث عن أصل واحد أو كل واحد[2].

وهـــذا الارتفاع من المشاهدة الحسية إلى الفكرة الميتافيزيقية العقلية الكلـــية، قـــائم على الوجدان، وهو بمثابة نظرة صوفية[3]. بينما الروح اليونانية قبل المدرسة الملطية، كانت روحا تشبيهيه بمعنى أن "الإغريق إلى زمن طاليس كانوا لا يؤمنون فعلا إلا بحقيقة الإنسان والآلهة"[4]. وهذا ما لاحظه "إكزينوفان" لاحقا من وجود علاقة وطيدة بين شكل وهيئة البشر وألهـــتم الـــتي يعـــبدونها، مما ولد التعدد في تصوير الآلهة بتعدد الأمكنة الجغـــرافية[5]. وهو ما جعله يثور على ذلك وأعلن أن الواحد أو الوحدة هي الله[6]. أي ليس للآلهة بداية مثل بقية الكائنات، كما أنها دون حركة

---

(1) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 184.

(2) إمـــام عـــبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2005، ص 92.

(3) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 95.

(4) فـــريدريك نيتـــشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 3، ص 48

(5) ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الدياليكتيكية، مرجع سابق، ص 13.

(6) Aristote: la métaphysique, op. cit, Livre A, 986 a. p 59.

أو دون انـــتقال من موضع إلى آخر، فما هو إلهي لا يمكن أن يكون إلا واحدا[1].

وفي ظـــل هذه النظرة السابقة التي توحد بين الإنسان والآلهة، كان الإغريق يعتبرون الطبيعة مظهرا تنكريا لما هو إلهي وإنساني. لكن طاليس قال: "إن الماء هو حقيقة الأشياء وليس الإنسان"[2]. وبهذا يكون طاليس قـــد زعزع اعتقادا قديما، عندما نقل الحقيقة من الإنسان إلى شيء خارج الإنسان، من جهة ومن جهة أخرى قام بعملية اختزال التعدد الذي كان ســـائدا في الثقافة الإغريقية، إلى صفة أو شيء واحد سماه الماء[3]. إذن ما قام به طاليس هو التعبير العلمي (لأنه كان رياضيا وفلكيا) لا الخرافي عن مبدأ هام جدا؛ وهو وحدة الوجود[4].

هذا العمل الجديد الذي قام به طاليس، وقام نيتشه بتأويليه على أنه وحـــدة وجود، سماه عبد الرحمن بدوي بالأصل الصوفي للفلسفة. فبينما كانـــت النظرة القديمة للعالم ترى أنه يتكون من عناصر وأشياء منفصلة الواحد عن الأخر، ومختلفة لا جامع بينها. قام طاليس بإرجاع هذا التعدد إلى الـــوحدة، أي انتقل من التعددية الكامنة في الذات إلى الوحدة الكامنة في الموضوع، الذي هو شيء واحد. وطاليس لم يتوصل إلى ذلك إلا عن طـــريق نظرة وجدانية صوفية في الوجود. حيث تخلى عن التشبيه واعتنق التصور الموضوعي.

ومـــا يمكــــن أن نستخلصه من موقف نيتشه، هو أنه تميز عن باقي الفلاســـفة ســـواء القدامى أو المعاصرين، في تحليله لمشكلة أصل الفلسفة اليونانـــية. ويظهر هذا التميز في عدم تطابق موقفه بصورة كاملة مع أي

---

(1) ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 46.

(2) فـــردريك نيتـــشه: الفلـــسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، فقرة 3، ص 48.

(3) المصدر نفسه، فقرة 4، ص 53.

(4) المصدر نفسه، فقرة 3، ص 50.

فيلسوف، أبدى رأيه في المشكلة. فرغم ظهور تقارب بين موقف أرسطو ونيتــــشه في جعل طاليس هو أول الفلاسفة اليونان، إلا أن نيتشه يخالف المعلـــم الأول في تأويل فلسفة طاليس. فإذا كان أرسطو يعلل فكرة الماء كأصل لكل شيء، ويرى أن طاليس لاحظ أن الرطوبة هي مصدر تغذي كـــل الأشياء، حتى نقيضها أي الحرارة[1]. فإن نيتشه يجعل مقولة طاليس تعبيرا عن التعالي على الملاحظة الحسية ذاتها، والانتقال إلى مبدأ عقلي.

وإن تقـــارب موقـــف نيتـــشه من موقف هيجل، في قضية إهمال المــــوروث الـــشرقي في مـــيدان الفلسفة لا يعني أصلا اتفاقهما في باقي المـــسائل، وقـــد ظهر التباعد بين التفسير الهيجلي والنيتشوي في مسألة عـــوامل قيام فكر فلسفي يوناني في القرن السادس قبل الميلاد. فإذا كان هـــيجل يـــرجح العامل السياسي كشرط ضروري لظهور الفلسفة، فإن نيتـــشه يرفض مطلقا وجود أدنى علاقة بين السياسة التي تنمط العقول، والفلسفة كعامل للتفرد والتميز.

---

(1) فـــردريك كوبلـــستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول اليونان وروما، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، ص 56.

ثانيا: عصر أناكسيمندريس، فيلسوف الاعتزاز المأساوي

بعـــد أن أثـــبت نيتـــشه أصالة الفلسفة اليونانية، انخرط في التقليد الفلـــسفي السابق عليه واللاحق له، وهو عملية تحقيب الفلسفة اليونانية وتقسيمها إلى عصور وأدوار(*). حيث قال في الكتاب الذي خصصه لهذا الموضـــوع: "الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي" وهو في أصله دروس قـــدمها نيتشه مرات عدة في جامعة بال حوالي سنة 1870، تحت عنوان

(*) من أهم التقسيمات الشائعة للفلسفة اليونانية نجد التقسيم القائم على الجنس، والذي تبـــناه كـــل من "آست وركسنر" و"برانيس": فهناك الأيونيون الواقعيين (المدرسة الأيونـــية الطبيعـــية وهيـــراقلطس) مـــن جهـــة والدوريون المثاليين (بارمينيدس والمدرسة الأبيقورية) من جهة أخرى. وانطلاقا من هذا المعيار أقام هيجل تقسيمه الثلاثـــي. الجدلـــي الـــذي يبدأ بعصر الوحدة (من طاليس إلى أرسطوطاليس) ثم العـــصر الثانـــي الـــذي هـــو ثورة على الوحدة بعد أرسطو منقسما إلى توكيديين ومتشككين، وأخيرا العصر الثالث كتركيب بينهما مجسدا في الأفلاطونية المحدثة. لكـــن "تـــسلر"(1908/1814) المخـــتص فـــي تاريخ الفلسفة اليونانية عارض كلا التقـــسيمين السابقين، ووضع تقسيما بديلا يبدأ بالدور الطبيعي التوكيدي الذي وحد بـــين الذات والموضوع، ثم الدور الثاني التشكيكي الذي يبدأ بالسوفيسطائية حيث بـــدأ الانفـــصال بـــين الذات والموضوع وأخيرا الدور الثالث حيث استقلت الذات اســـتقلالا تامـــا ممـــا أدى إلى فناء الفلسفة اليونانية. ونجد كذلك تقسيم "اشبنجلر" (1936/1880) الـــذي تجـــاوز التقسيم الثلاثي، ليضع تقسيما رباعيا مستوحى من فـــصول السنة، أي الربيع ممثلا في أشعار هوميروس وهوزيود. ثم الصيف حيث ظهـــرت الفلـــسفة الطبيعـــية والفيثاغورية. ثم الخريف أين ظهرت نزعة التنوير السوفيسطائية والمذهب الأفلاطوني والأرسطي. وأخيرا الشتاء ممثلا في الرواقية والأبـــيقورية. أما فلسفة أفلوطين فقد استبعدها تماما من الحضارة الهلينية. ويمكن الإشـــارة إلى أن "بدوي" في تأريخه للفلسفة اليونانية اعتمد على معيار "اشبنجلر". للاطلاع على تفاصيل هذه الأدوار يمكن العودة إلى: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج2، مرجع سابق، ص 173 إلى 179.

"الفلاسـفة السابقون لأفلاطون مع تأويل شذرات مختارة"[1] إن: "الفكر السابق لسقراط يمكن تقسيمه إلي جزأين، يمكن تسمية الأول بعصر اناكسيمندريس والثاني تحديدا بعصر بارمينيدس(...) الذي يبدو أنه عاش وعرف اناكسيمندريس"[2].

إن ما يمكن فهمه بدءا، أن نيتشه يحدد العصر الأول للفلسفة اليونانية من البدايات الهوميرية إلى غاية سقراط. فهذا العصر يحمل خصائص مشتركة، يسميها بالمرحلة المأساوية حيث يقول: "يبدو لي أن هؤلاء الحكماء القدامى، من طاليس إلى سقراط قد قالوا (...) كل ما يحدد في أعيننا سجية الإغريق"[3]. ويقول في موقع أخر: "يبدو لي وصف كل الفلاسفة، من طاليس إلي ديموقريطس، صعبا للغاية، لكن النجاح في إعادة خلق هذه الوجوه يعني استعراض أشكال النموذج الأكثر صفاء وقوة. إن هذه الكفاءة نادرة، والحق يقال، (و هي كفاءة) كانت تنقص إغريق المرحلة المتأخرة"[4].

إن المرحلة السابقة لسقراط، تتميز فلسفتها بأنها قريبة جدا إن لم تكن مطابقة للغريزة اليونانية التي أوجدت فن المأساة."[5] والشيء الثاني الذي نلاحظه هو أن هذه المرحلة التراجيدية يتقاسمها أناكسيمندرس الملطي وبارمسنيدس الإيلي. ولعل هذا التقسيم يثير العديد من الأسئلة النقدية منها: لماذا وصف نيتشه العصر الأول للفلسفة اليونانية بالمأساوي؟

---

(1) martin Heidegger: chemins qui ne mènent nulle part, traduit Wolfgang brokmeier, éditions Gallimard, 1962, p387.

(2) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 9، ص 66-67.

(3) المرجع نفسه، فقرة 2، ص 42.

(4) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، مرجع سابق، الكتاب الخامس، فقرة 261، ص 147.

(5) يوسف الصديق: قصيد بارمينيدس مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارمينيدي، دار الجنوب للنشر، تونس، ص 59.

وما هو الأساس الذي اعتمده في جعل العصر الأول للفلسفة اليونانية ينقسم إلى قسمين فقط؟ ثم لماذا عنون القسمين باسم الفيلسوفين المذكورين سابقا دون غيرهما؟ وثالث سؤال هو: لماذا لم يسم نيتشه أحد أقسام العصر الأول باسم هيراقليطس الأفزي رغم أنه فيلسوف تراجيدي بامتياز(1). ثم أن نيتشه ذاته يعلن باستمرار عن انتسابه إلى هذا الفيلسوف الغامض(2). الذي بلغ تقديره له إلي درجة أنه أراد تسمية كتابه المهم والأساسي، الذي كان يخطط له في حياته ليكون جامعا لفلسفته وهو "إرادة القوة" باسم مستوحى من المصطلحات الهيراقليطية وهو: "براءة الصيرورة"(3).

1- تصور نيتشه للتراجيديا:

"مولد التراجيديا من روح الموسيقى" هو العمل الأول لنيتشه، فيه يعلن عن تصوره الأساسي للفن والفكر والتاريخ، وهو تصور شكل الهيكل الثابت لكل فكره من البداية إلى النهاية، فرغم تعرض بعض أفكاره للتطور والتعديل شأنه شأن أي مفكر وفيلسوف، إلا أن التصور العام بقي كما رسمه في مؤلفه الأول(4).

إن كلمة التراجيديا ليست غريبة على الأسماع، فقد شاع استعمالها عند الكثير من الناس، وهي ترد باستمرار في سياق اللغة الصحافية للدلالة على الحوادث المفزعة التي تثير الرعب في نفس الإنسان كأن نعبر عن انهيار مسكن على ساكنيه أو تحطم مركبة براكبيها إلى غير ذلك من

(1) Charles andler: Nietzsche sa vie et sa pensée, II le pessimisme esthétique de Nietzsche -la maturité de Nietzsche, librairie Gallimard N R F paris 2 édition, p 85.

(2) F.L.Mueller: l'irrationalisme contemporain: Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Adler, Jung, Sartre. Payot paris, 1970, p30.

(3) Henri Lefebvre: Hegel -Marx - Nietzsche ou le royaumes des ombres, Casterman Belgique, 1975, p 183.

(4) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, traduit par H. hildenbend et A. lindenberg, les éditions de minuit, paris, 1965, p 40.

الحوادث بأنها "تراجيديا مرعبة أو مأساة حزينة"[1]. أما نيتشه فإنه يرفض كــل هــذه المفاهيم العامة، وحتى المفاهيم الفلسفية القديمة التي وضعها الفلاســفة الــيونان ذاتهــم ويعلــن بعــبارة فاصلة: "أنا أول من اكتشف التراجيدي"[2]. فموضوع وماهية وأصل التراجيديا الإغريقية حسب اعتقاده، حتى وإن درست وتم تناولها فإنها لم تبحث بشكل جدي وأصيل[3].

وقــبل أن نقــوم بــتحديد تصور نيتشه لمعنى التراجيديا، تجدر بنا الإشــارة إلى الأصل اللغوي لهذه اللفظة، التي يتم تعريبها كما هي أو يتم تــرجمتها بكلمــة مأساة. فكلمة تراجيديا في أصلها اليوناني مركبة من جــزأين همــا: "تراخوس" التي تعني العنــزة، و"أوديا" التي تعني الأغنية. وبتــركيبهما ينــتج المعنى التالي: الأغنية العنــزية[4]. وذلك أن حيوان العنــــزة أو التيس، كان شائعا في عملية التضحية عند اليونانيين القدامى قــبل تأســيس آلهة الأولمب[5]. والعلاقة بين العنــزة والتراجيديا كفن أدبــــي ومــسرحي عــند اليونان القدامى(*) تتمثل في أنه كانت تقام

---

(1) ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 268.

(2) Michel Haar: Nietzsche et la métaphysique, édition Gallimard 1993, p 221.

(3) Friedrich Nietzsche: la naissance de la tragédie, traduit par Geneviève bainquis, éditions Gallimard, 1942, aph 7, p 49.

(4) لطفي عبد الوهاب يحيى: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، دار النهضة العربية، بيروت، ص 194.

(5) Michel Haar: Nietzsche et la métaphysique, op. cit, p 222.

(*) يجــب أن نــشير إلـــى أن الفن المسرحي التراجيدي تطور عند اليونان في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، فلم يكن موجودا من قبل كما أنه تلاشى بسرعة فائقة، ومــن أكبــر اللذين برعوا وأبدعوا في كتابة وحتى تمثيل المسرحيات التراجيدية هم علــى التــرتيب الزمنـــي التالـــي: "ايسخيليوس"(456/525 ق م) ومن أهم مؤلفاته "الفرس"، و"بروميثوس مقيدا"، و"المستجيرات"... ويليه "سوفوكليس"(406/497 ق م) الــذي ألــف "بــنات تــراخيس"، و"أوديب ملكا"، و"أوديب في كولونوس". وأخيرا "يوربــيديس" (406/485 ق م) الــذي كان صديقا لسقراط، وسوف نفصل لاحقا في الفــصل الثانـــي، العلاقة التي قامت بينهما. وأهم مسرحياته "الطرواديات"، و"هرقل مجــنونا"، و"عابدات باخوس". من أجل التوسع في خصوصيات كل كاتب مسرحي يمكن العودة إلى:

منافـــسات مسرحية احتفالية، والفرق المسرحية الفائزة تجازى بعنـــزة. وهـــناك تفـــسير آخـــر يقول إن أفراد الكورس أو الجوقة التي تنشد في المسرحيات، كانوا يلبسون ثياب من جلد الماعز(1).

فالتـــراجيديا هـــي إذن جنس أدبـــي وفني، ومن عناوين أشهر المسرحيات يمكن أن نلاحظ أن موضوعها مستمد من الأساطير اليونانية القديمـــة، وهذا ما عبر عنه أحد شعراء المسرح التراجيدي عندما قال: "إنـــنا نعـــيش علـــى فتات مائدة هوميروس"(2). بمعنى أن كل ما هو تـــراجيدي يتخذ من الأبطال، وأنصاف الآلهة موضوعا له(3). لذا يجب الاعتـــراف بالقيمة الكبرى للميثولوجيا اليونانية، لأنها ساهمت بقوة في تـــشكيل الهـــيكل الذهني للإنسان اليوناني في المراحل الأولى من تاريخه الحضاري. فالأسطورة ليست قصة تحكى على سبيل التسلية والترفيه، بل كانـــت عند الفرد اليوناني تدل على ما يدل عليه أي حدث يومي في حـــياته. وبالتالي فأقبح شيء نقوم به إزاء هذه الأساطير اليونانية القديمة هو السخرية منها مثلما يفعل الميتافيزيقيون اللاحقون(4). ويقصد نيتشه هنا طبعا رجال الدين خاصة المسيحيين منهم، الذين شنوا هجمات على الوثنية اليونانية. ومنه فالأسطورة بالنسبة لنيتشه، مثلما أشرنا إلى ذلك سابقا عند الحديث عن هوميروس، تمثل الحيز المنير والمشرق في حضارة

- أحمد عتمان: الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة الكويت، عدد 77 يناير 1978، ص 194 إلى 296.
- ول وايـــرل ديـــورانت: قـــصة الحضارة – حياة الإغريق، دار الجيل للطبع والنشر والـــتوزيع، بيـــروت. المـــنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، الجزء 7، ص 257 إلى 307.

(1) لطفـــي عـــبد الـــوهاب يحيـــى: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، مرجع سابق، ص 194- 195.

(2) المرجع نفسه، ص 202.

(3) Friedrich Nietzsche: fragments posthumes été 1882 - printemps 1884, op. cit. 3[94] p 77.

(4) Friedrich Nietzsche: Aurore, pensées sur les préjugés moraux, traduit par sulien hervier, éditions sigma, aph 85, p 71.

اليونان، وما عدا هذا الحيز الخلاق مجرد أماكن الظل العتمة والظلمة[1]. فلا يسعنا، يقول نيتشه إلا أن نصف هوميروس بالروعة والسمو لأن ما خلفه من أناشيد وأشعار، تعتبر المادة الأولية والخامة لكل الأعمال التراجيدية الأصيلة[2].

وإذا كانت الأسطورة هي مادة المسرحية التراجيدية، فإنها تقدم في صيغ وأشكال متعددة، منها الشعر والتمثيل والموسيقى، وهذا العنصر الأخير يمثل الأهمية القصوى في المسرحية والحياة بأكملها لأنه "... دون الموسيقى تغدو الحياة خطأ... الإله نفسه يرتل الأناشيد"[3]. وكل هذه الأشكال المختلفة تجعل المسرحية التراجيدية جامعة لضروب فنية متعددة[4]. والمبدأ الجامع بين هذه العناصر السابقة الذكر - أي الأسطورة، والشعر، والتمثيل والموسيقى- هو النزوع الإحساسي والانفعالي، أي الاندفاعات الشعورية العارمة الغير خاضعة لرقابة العقل وحدود المنطق. فهناك تناسب طردي بين الإحساس والتراجيديا، أي كلما نظر الإنسان إلى الواقع من زاوية نزوعية وشعورية، نما وتفتق إحساسه التراجيدي والعكس صحيح[5]. وهذا ما جعل نيتشه يكتب عبارة باللغة الفرنسية وليس الألمانية قائلا: "الحياة هي تراجيديا بالنسبة للذين يحسون، وكوميديا بالنسبة للذين يفكرون"[6].

---

(1) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، مرجع سابق، الكتاب الخامس، 261، ص 145.

(2) فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2008، فقرة 3 ص 96.

(3) فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996، حكم وإشراقات 33، ص 14.

(4) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 155.

(5) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، IV فقرة 155، ص 87.

(6) Friedrich Nietzsche: fragments posthumes été 1882 - printemps 1884, op. cit.9 [22] p 364.

ومـــا يمكن فهمه من هذا التحديد السابق أن الوسط الملائم لكل ما يتصل بالتراجيديا، هو الجانب اللامعقول للإنسان. فلا يجب أن نطلب من التـــراجيديا أن تقـــدم لنا ما هو معقول وواقعي أو ماهو صحيح بالمعنى المنطقـــي، فالشاعر التراجيدي هو الأخ بالرضاعة للكذب، أو كما يقول هوميروس: "إن الشعراء لكذابون كبار"(1).

لكن هذا لا يعني أن نيتشه يجعل للتراجيديا الإغريقية قطبا واحدا فقط، بل هو يجعل لها قطبين مختلفين وقد عبر عن هذا الازدواج باسم ديونيسيوس وأبولون(*). وهو ازدواج يفيد التعارض بين الصوفي الذوقي والعقلي البرهاني، بـــين الشعوري المنير واللاشعوري المظلم، بين الإرادي والمنطقي، بين المقيد المحـــدد والمتحـــرر الطلـــيق(2). فالديونيسوسي يعبر عن اللذة والألم، الفرح والرهبة، ويعبر عن ذوبان الإنسان في الطبيعة. أما الأبولوني فهو يحرر الإنسان مـــن كل اندفاعاته المتوحشة، ويجعله متوازنا ومنسجما(3). ومن هذا التقابل نلاحـــظ التـــناقض بين نوعين من المنطق أو صورتين من التفكير هما: النمط الغريـــزي القائم على المخاطرة والإقدام والذي يتجسد في الرقص والموسيقى والمـــسرحية. والنمط الثاني هو النمط التأملي الهادئ، والتفكير العقلي القائم على الحوار المنطقي والتريث الفلسفي(4).

---

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، فقرة 84 و222، ص 87 و142.

(*) نـــسبة إلى الإله اليوناني ديونيسيوس أو باخوس وهو في الأصل إله الكرمة والخمر والعـــربدة، ثم توسعت مدلولاته لتشمل الرقص والخفة والضحك والاندفاع والإفراط، والمغامـــرة والإقدام والنشوة بمختلف أشكالها وأنواعها الممتلئة بالحماس والموسيقى. أما أبولون فهو اسم الإله الذي يعبر عن التوازن والحكمة والجدية والصحو والهدوء والرصانة والتفكير. والفن المعبر عنه هو النحت والفن البصري عكس باخوس الذي يعبر عنه الفن السمعي والحركي.

(2) حـــسن حنفـــي: مقدمـــة فـــي علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2000، ص ص 217 – 338.

(3) Lou Andréas - Salomé: Friedrich Nietzsche à traverses ses œuvres, traduit par jacques benoist - machin, éditions grasset et fasquelle paris 1992, p 68.

(4) كامـــل محمد عويضة: فريدريك نيتشه نبي فلسفة القوة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 13.

إن التـــراجيديا كعمل فني مسرحي هي إذن وليدة قوتين هما القوة الديونيسوسية المنتشية والأبولونية الحالمة. لكن السؤال الوجيه في هذا المقام هـــو: علـــى ماذا يعبر بالضبط الفن التراجيدي؟ وما هو الغرض من هذا التعـــبير؟ إن فن المأساة حسب نيتشه يعبر عن أهم سؤال للفلسفة؛ وهو الـــسؤال المرتبط بـــ: "معنى الوجود"[(1)]. فالإنسان اليوناني اكتشف شيئا مهمـــا مـــتعلقا بحقـــيقة الحياة، وهذه الحقيقة هي: الوجود شيء رهيب وعبثـــي[(2)]. بمعـــنى أن التراجيدي مرتبط بالإحساس المرعب، لكن هذا الـــرعب لا يعني التخلي عن الحياة، والانصراف عنها بقدر ما يعني تحمل المعانـــاة باعتبارها لذة. فالتراجيدي بالمعنى النيتشوي هو ضد الاستسلام والاعتزال[(3)].

هذا وإذا كانت الحياة تتصف بهذه الصفات المرعبة، فإن نيتشه كان يهـــدف إلى تبريـــر طبيعة الوجود هذه. و لم يجد سوى الفن كوسيلة لهذا التبريـــر، في حـــين أن الـــدين والفلسفة بمعناها التأملي النظري، وحتى الأخلاق لا تستطيع تبرير الحياة بصورة ملائمة، لأن هذه الفروع الثلاثة

مـــن المعرفة تشترك في خاصية واحدة وهي العقلنة[(4)]. في حين أن التبرير الملائم للحياة يكون بقبولها كما هي وفي صورها المرعبة والفظيعة، ويـــتم ذلـــك عن طريق إيجاد فضائل وآلهة أرضية، تتشبث بالحياة رغم مـــرارتها، وليس مثلما يفعل الإنسان الديني والنظري والأخلاقي[(5)]. وهذا ما نلاحظه في الأشعار الهوميرية؛ أبطال يتصارعون ويعبدون الحياة وآلهة

---

(1) جـــيل دولـــوز: نيتـــشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية 2001، ص 28.

(2) صـــفاء عبد السلام علي جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، مرجع سابق، ص 167.

(3) Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit, p p 222- 243.

(4) يـــسري إبـــراهيم: نيتشه عدو المسيح، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990، ص 58.

(5) كامل محمد عويضة: فريدريك نيتشه نبي فلسفة القوة، مرجع سابق، ص 68.

تدخل معهم في هذا الصراع وتقوم بتذكيته، عن طريق التحالف مع البشر ضد الآلهة الأخرى، أو العكس.

إن الفـــن المأســـاوي هو الفن الذي يقول "نعم" لكل ما هو إشكالي وفـــضيع. إنه يعلم الإنسان عدم التوقف أو العودة إلى الوراء والانكماش(1). والوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تحقق ذلك هو الفن لأنه تجاوز للواقع كما هو موجـــود. لذا "فالحياة لا تكون ممكنة إلا بفضل أوهام الفن(...) فنحن نملك الفن بهدف ألا نموت من الحقيقة"(2). هذا هو السبب الذي جعل نيتشه يعتبر الفـــن هو أحسن وسيلة لمواجهة هذا الوجود المأساوي والغامض والمستغلق علـــى فهـــم الإنسان. إن الأسئلة التي تطرحها التراجيديا هي أسئلة لا يمكن الإجابة عنها بمنطق العقل، إنها أحجيات ومعضلات(3).

وبمـــا أن التبريـــر العقلي للحياة غير ممكن، فالحل الوحيد يتأتى من الجانـــب الفـــني. لأن الفن يحبب الحياة للإنسان، من خلال القيام بعملية احتـــيال ومكر وخداع، أي تزوير حقيقة الحياة، لكي تصبح مقبولة لدى الإنسان ويشعر بالانجذاب إليها. لذا فالإنسان التراجيدي يقبل على الحياة رغـــم كـــل ما فيها من مظاهر القسوة، بل الفن التراجيدي يجعل الحياة تستحق أن تحيا بفضل هذه القسوة ذاتها(4).

أمـــا فيما يخص الهدف والغرض من الفن التراجيدي، فهو حسب نيتـــشه رفض المدلول الأخلاقي للحياة. وبهذا الرفض فقط يمكن الحديث عن قيام الفن التراجيدي أو النظرة المأساوية للحياة(5). وهذا ما استطاع"

---

(1) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, op. cit, p 189.

(2) جـــان غـــرانييه: نيتشه، ترجمة على بوملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 101 - 102.

(3) جان بيير فرنان وبيير فيدال ناكيه: الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة، مرجع سابق، ص 32.

(4) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 153.

(5) Friedrich Nietzsche: fragments posthumes été 1882 - printemps 1884, op. cit, 7 [274] p 334.

سوفيكليس" أن يبلغه لنا عن طريق شخصية "أوديب"(*)، فرغم الخطيئة التي ارتكبها والعذاب الذي عاشه بقية حياته، إلا أن صورة "أوديب" بقيت في أذهان اليونان وحتى غير اليونان إلى يومنا هذا. لأن "الرجل النبيل لا يرتكب إثما، ومن خلال أعماله يمكن تدمير كل القوانين، وكل النظام الطبيعي، بل كل عالم القيم الأخلاقية"[1]. إن التراجيديا تهدف إلى إسقاط كل ما يعانيه الإنسان من عذاب، والحفاظ على الأساطير اليونانية القديمة، وهذا يعني أن التراجيديا لها الدور الأساسي في عملية تناقل التراث الشفهي الذي خلفه الشعراء الأوائل خاصة هوميروس وهوزيود[2].

(*) أوديب من أشهر الشخصيات الأسطورية التي وصلت إلينا عن طريق المسرحيات التراجيدية، خاصة مسرحية "أوديب ملكا" لسوفيكليس. وملخصها أن عرافا من دلفي أخبر ملك طيبة(أو ثيبا) "لايوس" وزوجته "جوكستا" أنه في حالة إنجابهما طفلا فسوف يقوم هذا الوليد بقتل والده ويتزوج أمه. لكن الملك" لاوس" تحدى النبوءة وأنجب ولدا، واحتياطا لإمكانية تحقق هذه النبوءة، قام برميه في أحد التلال، فعثر عليه راعي وقدماه متورمتان وهذا هو معنى اسم"أوديب"؛ أي الرجلان المنتفختان. وتقول القصة أن هذا الراعي قدمه إلى ملك كورينثة، هذا الأخير قام بتبنيه وتربيته. لكن أحد أعداء "أوديب" أخبره بأنه ابن متبنى، فقرر أن يبحث عن حقيقة الأمر(وهناك رواية أخرى تقول أنه عرف من معبد دلفي أنه سوف يقتل أباه ويتزوج أمه، واعتقادا منه أن ملك وملكة كورينثة هما والداه، قرر الابتعاد لتفادي ذلك) وفي الطريق التقى شيخا وخادما له، فأمره الخادم بالتنحي جانبا بسبب ضيق الطريق، ولما رفض "أوديب" قام الخادم بقتل جواده، فما كان من "أوديب" إلا أن قتل الخادم والشيخ معا دون أن يعلم أن الشيخ هو ملك طيبة، أي هو والده. وعندما وصل إلى أبواب طيبة حيث يجلس السفينكس أو أبو الهول وهو كائن بوجه امرأة ومؤخرة أسد وجناحا طائر، يلتهم من يعجز الإجابة عن أحجياته ويسمح دخول من أجاب. سمح له هذا الأخير بالمرور لأنه نجح في حل اللغز وذاك عندما قال أن: "الإنسان" هو الجواب عن اللغز: مخلوق ذي أربع أقدام وثلاث أقدام وقدمين. وتم تعيينه ملكا من طرف سكان طيبة بسبب اختفاء ملكهم، وزوجوه بالملكة... وعندما اكتشف الحقيقة قام بفقأ عينيه ندما، وانتحرت الملكة. بتصرف من:

- بيار غريمال: الميثولوجيا اليونانية، مرجع سابق، ص 69-70.
- ول وايريل ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، مرجع سابق، ج 7، ص 272.

(1) فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة 8، ص 137-138.

(2) المرجع نفسه، فقرة 22، ص 251.

إن الشعور بالذنب بسبب ارتكاب الخطيئة، هو أكبر إحساس يؤرق الإنـــسان ويجعلـــه ينفر من هذه الحياة الفظيعة. لذا فالتراجيديا تجعل كل المدنـــسات الـــتي يرتكبها هذا الأخيرلها قيمة. ومنه يمكن اعتبار المأساة اختراعا فنيا من أجل تجاوز الشعور بالذنب والخطيئة[1]. وهو تجاوز يؤدي إلى الإقـــبال على الحياة. ويلخص نيتشه معنى التراجيديا في جملة بسيطة ومعـــبرة قـــائلا: "إنها فن تأكيد الحياة"[2]. ولكي يؤدي هذا الفن غرضه الحقيقـــي يجب أن لا يكون تعبيرا عن حقيقة واقعية موجودة وكائنة. بل علـــى العكس من ذلك تماما، فالمأساة فن لا واقعي لأن "الواقعية في الفن خطأ"[3]. فإذا كان إعلاء الحياة هو هدف الفن، فإن الوسيلة لا تهم سواء كانـــت حقيقـــية أو غير حقيقية، معقولة أو غير معقولة. المهم فقط هو تحقيق هذا الهدف الذي يتمثل في بلوغ هذا الإعلاء، وبما أن ما هو واقعي حقيقي ومعقول يؤدي إلي نتائج عكسية أي هي التذمر من الحياة، فلا بد من الطريقة المعاكسة[4].

ورغـــم أن نيتشه، يجعل التراجيديا اليونانية وليدة ثنائية – مثل الثنائـــية الجنسية، التي على الرغم من تباين أطرافها، فلا يمكن لطرف أن ينـــتج ولـــيدا دون الآخر. إلا أنه في نهاية المطاف يميل إلى طرف واحـــد هـــو ديونيسوس، الذي يجعل نفسه تلميذ له، وهذا يدل على أنـــه يناصـــر القوى الاندفاعية والغريزية على حساب القوى العقلية والمنطقـــية البحـــتة، أي يناصر ديونيسوس على حساب أبولون. وإذا كان نيتشه يجعل الفن في شكله الشعرى والمسرحي، يعبران عن الفهم التـــراجيدي للوجـــود، فإن هناك من الفلاسفة من ساروا على نفس

---

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، III فقرة 153، ص 122.

(2) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، IV ص 92.

(3) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, tome I, op. cit, aph 444, p 384

(4) رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، فقرة 27، ص 110.

الـــنهج، وعبروا عن الطابع المأساوي للوجود بطريقتهم الخاصة، أي بالفلسفة.

2- إشكالية كلمة أناكسيمندريس أو التأويل الأخلاقي للعالم:

يـــدرج أناكـــسيمندريس ضمن الرواد الأوائل للفكر الفلسفي الـــيوناني ممثلين بمدرسة أيونيا، وهو يحتل من الناحية الزمنية منـــزلة وســـطى بـــين طاليس الذي ازدهر في(585 ق م) وأنكسيمنس الذي ازدهـــر في (546 ق م). فقد صاحبهما معا، لكنه كان تلميذا للأول وأستاذا للثاني[1]. عاش أناكسيمندريس بالتقريب بين (547/611 ق م) وإن اتفـــق مع فلاسفة هذه المدرسة في البحث عن أصل الكون، فإنه خالفهم في تحديد هذا الأصل، حيث قال إن المبدأ والعنصر الأول هو اللامتناهي[2].

تأتي أهمية أناكسيمندريس في أنه أول يوناني قام بكتابة عمل فلسفي نثري رغم أنه مفقود[*]. أما الطريقة التي وصلنا بها نص أناكسيمندريس فهـــي طريقة غير مباشرة، أي عمل "سمبليقوس" الأفلاطوني المحدث الذي كـــتب حوالي 530م تعليقا كبير الحجم لفيزياء أرسطو، وفيه ذكر نص أناكـــسيمندريس. وسمبلـــيقوس بـــدوره أخـــذ هـــذا النص من كتاب "ثيوفراســـطيس" الذي عاش بين (288/372 ق م)، وهو تلميذ وخليفة أرسطو. وهكذا تم حفظ هذا النص النادر[3].

---

(1) فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة – اليونان وروما، مرجع سابق، ص 60.

(2) ديوجينـــيس اللائرتـــي: حياة مشاهير الفلاسفة، مرجع سابق، الكتاب الثاني، فقرة 1، ص 127).

(*) من الكتب التي تشير إلى ذلك نجد: – فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 4، ص 50. – وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 32.

– جان بيار فرنان: أصول الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 45.

(3) martin Heidegger: chemins qui ne mènent nulle part, op. cit, p p 391-392.

والفكـــرة الـــتي جلبت انتباه الباحثين في الفلسفة اليونانية، خاصة الألمـــان أمـــثال نيتـــشه ومـــن بعده "هيدجر"(*) ثم غادامير؛ هي عبارة أناكـــسيمندريس حـــول الوجـــود. حـــيث يقـــول نيتشه: "... جملة أناكـــسيمندريس تتميـــز ببـــصيرة ثاقبة مقتضبة وهي: "إن ما تتولد عنه الأشـــياء إنما يجب أن تتوجه نحوه أيضا لكي تبلغ نهايتها بالضرورة، ذلك أنهـــا يجب أن تكفر عن أخطائها، حسب نظام الزمن. "كيف سنفسرك أيـــتها العبارة اللغزية التي نطقها متشائم أصيل؟ إنها صيغة إلهية محفورة في فجر الفلسفة الإغريقية"(1).

أمـــا هيدجـــر فقد أشار إلى هذه المسألة في مقالة له بعنوان "كلمة أناكسيمندريس". حيث عاد إلى ترجمة هذه الكلمة عند نيتشه و"هيرمان ديلـــز" الأستاذ بجامعة برلين، الذي نشر كتابا عنوانه: "شذرات السابقين لسقراط". ثم قدم ترجمته الخاصة وهي: "بما أن الأشياء تتوالد، فيجب أن تفـــنى بصورة ضرورية، لأنها تدفع بعضها البعض الآخر العقاب والتكفير عن ظلمها، حسب ترتيب زمني"(2).

وفيما يخص غادامير فإنه أشار إلى قراءة نيتشه لعبارة أناكسيمندريس القائلـــة: "تدفـــع الأشياء الموجودة ثمن الذنب الذي اقترفته بانفصالها عن

(*) مـــارتن هيدجر(1976/1889) فيلسوف ألماني الجنسية وجودي النزعة، اهتم بالفلسفة اليونانـــية حـــيث زار الـــيونان سنة 1962 وألقي محاضرات حول هيراقليطس، كما خـــصص له كتابا وهو علي شكل حوار مع المفكر" أوجين فينك" أحد شراحه. أتهم بمناصـــرة الحـــزب الـــنازي مما سبب له عدة متاعب. والكتاب الذي يحمل هويته الفلـــسفية هو" الكينونة والزمان"، إلى جانب كتاب كبير في جزأين حول نيتشه وكتب أخرى. يمكن العودة إلى:

- عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية ج2، مرجع سابق، ص 599.
- عمـــر مهيـــبل: إشـــكالية التواصـــل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف الجزائر- المركز الثقافي العربي بيروت دار العربية للعلوم بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 193 وما تلاها.

(1) فـــريدريك نيتـــشه: الفلـــسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 4، ص 50.

(2) martin Heidegger: chemins qui ne mènent nulle part, op. cit, p 388.

الكـــل لتـــصير أشياء جزئية." بمعنى أن الأشياء الموجودة تعاني القصاص، ويكفر أحدهما عن الآخر. كما أشاد غادامير بمقالة أستاذه هيدجر حول كلمة أناكسيمندريس، واعتبرها بالغة العمق والدلالة[1].

إن النقطة التي لاحظها نيتشه هي أن معظم الدراسات تجعل مساهمة أناكـــسيمندريس تندرج في مجال النظريات الفيزيائية والطبيعية، التي تهتم بمشكلة أصل الكون. لكن في الحقيقة أن فلسفة أناكسيمندريس أوسع من ذلـــك بكثير[2]. فرغم أن أناكسيمندريس استمد من طاليس فكرة تقلص الكثرة في الوجود إلى أصل واحد، إلا أنه رفض تحديد هذا الواحد سواء من ناحية الكم أو الكيف، خاصة الكيف. وهذا عكس ما قام به طاليس وحتى أناكسيمانس، بل باقي الفلاسفة اللاحقين اللذين قالوا بمواد أخرى مثل التراب والنار و... لذا سماه الأبيرون a-peiron وحرفيا يعني الذي لا حد له[3].

لكـــن لمـــاذا ألح أناكسيمندريس على عدم تحديد كيفيات لأصل الكون؟ حسب نيتشه فإن المبدأ أو الأصل في حالة امتلاكه صفات محددة، كـــأن يكون ماءا أو هواء... فإنه: "يكون قد ولد ويصبح بذلك محكوما عليه بالزوال والموت ككل الأشياء الأخرى (...) ومنه فإن خلود الكائن الأصلي يقوم على خلوه من الصفات المحددة، التي تقوده إلى الموت"[4].

وهنا نفهم أن الأبيرون لكي يكون فعلا هو الأصل للكون، ويضمن صـــيرورة هذا العالم، يجب أن يكون خارج نظام الأشياء، من حيث أنه "بـــلا كـــيف". ولا يمكن أن نعرف عليه أي شيء، وبهذا نلاحظ مدى تجاوز أناكسيمندريس لفكر طاليس وعلوه عليه[5].

---

(1) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 127- 129.
(2) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 4، ص 52.
(3) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 100.
(4) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 4، ص 51.
(5) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 100.

والشيء الذي لاحظه نيتشه في معنى الأبيرون عند أناكسيمندريس هـــو أنه يقترب كثيرا من مفهوم الشيء في ذاته عند "كانط"، من حيث أن: "الأشياء في ذاهما لا يمكن معرفتها، لا بطريقة قبلية أو بعدية"[1]. لأنها مستقلة عن العقل الإنساني، عكس الكيفيات سواء الثانوية أو الأولية التي تظهـــر للإنـــسان أو مـــا يسمى الظاهر[2]. وهذا ما قام كانط بإظهاره بالتفصيل في الباب الثالث المعنون بـــ: "في مبدأ تفريق جميع الموضوعات بعامة إلى فينومينا ونومينا" من الكتاب الثاني "لنقد العقل المحض" فلا يمكن أن نعـــرف الـــشيء في ذاتـــه إلا معرفة سلبية، لأنه منعدم الصلة بنمط حدســـنا[3]. بمعنى أنه لا يمكن أن يكون موضوعا لملاحظة حسية. ومن المحـــتمل أن نيتـــشه قـــد أشار إلى هذا التشابه بين الأبيرون كما تصوره أناكـــسيمندريس، والـــنومان كمـــا حدده كانط من أجل إسقاط صفة الأصـــالة والإبداع عن هذا الأخير، رغم أنه لم يصرح بذاك علانية، لأن نيتـــشه في معظم كتبه كان ناقما وناقدا بشدة وعنف لفلسفة كانط، التي اعتبرها صورة من صور انحطاط الفكر الألماني[4].

وإذا كـــان الأبيرون خارجا عن نظام الصيرورة، فان كل الأشياء الموجودة في هذا الكون خاضعة لنظام الولادة والفناء، أو الحياة والموت، أو الكـــون والفساد[5]. لكن ما هو سبب فناء الموجودات؟ إن وجود أي كـــائن مهما كان نوعه، في الحقيقة هو طرد لموجود آخر والحلول محله.

---

(1) إيمانـــويل كـــانط: مقدمـــة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تكون علما، ترجمة نازلي إســـماعيل حـــسين ومحمـــد فتحـــي الشنيطي، موفم للنشر المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1991، ص 55.

(2) عبد الرحمن بدوي: شوبنهور، مرجع سابق، ص 52.

(3) إيمانـــويل كـــانط: نقـــد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص 168.

(4) جمـــال مفـــرج: نيتـــشه وحدود النقد الكانطي، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 38-39، السنة 21(2004-2005)، ص 38.

(5) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 100.

وهـــذا مـــا يجعل الموجود الجديد، وبمجرد وجوده في الكون قد ارتكب جـــريمة وخطيـــئة، فالميلاد ذنب لذا يجب التكفير عنه وليس هناك وسيلة أخـــرى لهـــذا التكفير سوى الفناء. وهذا الفناء أو الموت تتحقق العدالة. فالشيء الذي حدث هنا هو عملية نفي النفي، مثلما عبر عن ذلك لاحقا هيجل في فلسفته الخاصة بالعدالة والعقاب، فإذا كان الوجود هو في حد ذاته جريمة، بسبب أن كل موجود لا يوجد إلا إذا أزاح موجودا أخر من وجوده، فان العودة إلى الحالة الأولى أو الأصلية تكون بإلغاء الإلغاء، ومن ثمة العودة إلى الأصل وهكذا دواليك.

وهنا يمكن أن نلاحظ مثلما يقول نيتشه، بعض الخصائص في فلسفة أناكسيمندريس التي ستجعل منه فيلسوفا مأساويا وهي:

1- أنه أول مفكر متشائم لأنه؛ استطاع أن يكشف حقيقة الوجود القائم علـــى عـــودة كل كائن إلى أصله الأول[1]. وبذلك أعطى للوجود صـــورته الكاملـــة القائمـــة على العقاب والتكفير في إطار صيرورة الزمن[2].

2-قـــام أناكـــسيمندريس بفتح معرفي جديد من خلال تأويله الأخلاقي للوجـــود[3]. لأن اعتـــبر مجرد وجود الأشياء وظهورها في الكون، "يحدث فظاعة" و"يحل جريمة". وهذا الطابع الإجرامي للوجود منبعه أن كل الموجودات تسلب الوجود لموجودات أخرى سابقة عليها من الناحية الزمنية[4].

3- كـــذلك يمكن أن نلاحظ بوادر فكرة عزيزة جدا على قلب نيتشه، عند أناكسيمندريس وهي فكرة العود الأبدي، من حيث هي "عقيدة

---

(1) Charles andeler: Nietzsche sa vie et sa pensée II, op. cit, p 84.

(2) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 29.

(3) فـــريدريك نيتـــشه: الفلـــسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة4، ص 53.

(4) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 230.

عبادة الأرض"[1]. التي تلغي كل تفسير غرضي للكون. إذ أن القول بوجود عوالم غير متناهية في فلسفة أناكسيمندريس، وأن كل موجود يكفـــر عن وجوده بالفناء والموت، ليحل مكانه موجود آخر وهكذا إلى مـــا لا نهاية. يؤدي بنا إلى اعتبار أن أناكسيمندريس من القائلين بالتكرار الدوري للكون[2].

والاعـــتقاد بوجـــود عوالم متعددة وتتناوب بصورة دورية لتحقيق العدالة، يؤدي بالإنسان إلى الاعتزاز بوجوده، والتمسك بالعالم الذي يحيا فـــيه. وبما أن الوجود في جوهره مأساة حقيقية، من خلال قانون الوجود والعـــدم، أو الكون والدثور، أو الحياة والموت، وهو قانون يكشف عن فظاعة الوجود، فان أناكسيمندريس قرر أن يعيش مثل الأبطال: "التنـــزه بـــالملابس الجميلة والفائقة الأبهة، واستعمال لغة في غاية الأناقة والبلاغة، أي التطابق بين طريقة العيش والتفكير والكتابة"[3].

(1) فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص 138.
(2) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 133.
(3) فـــريدريك نيتـــشه: الفلـــسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 4، ص 53.

ثالثا: عصر بارمنيدس، مؤسس الأنطولوجيا

1- هيراقليطس والتأويل الجمالي للعالم:

بعـــد أن انتهى نيتشه من كشف النقاب عن الوجه الخفي لفلسفة أناكسيمندريس، التي تفهم الكون فهما أخلاقيا. راح يعيد، بفضل عمله التأويلي، بعث هيراقليطس(*) وإعطائه مكانة مميزة ضمن فلاسفة المدرسة الأيونـــية(1). وذلـــك من خلال مقارنته بأناكسيمندريس. فإن كان هذا الأخـــير قد توصل إلى أن موت وفناء الموجودات والكائنات هو عقاب علـــى كينونـــتها، وأن الكـــون بأكمله وفي حقيقته هو مسرح لأعمال إجرامية مستديمة، بل الكون في ماهيته هو إجرامي، فإن هيراقليطس اهتم بتبريـــر الـــصيرورة فقـــط دون الحكـــم عليها، أو إصدار قضية معيارية وأخلاقـــية. وإذا كان أناكسيمندريس قد قال بوجود عالمين مختلفين؛ هما العـــالم الفيزيائـــي المتكون من صفات محدودة أي من "بيرون" أو العالم

(*) هيراقليطس ازدهر حوالي 500 ق م، وهو من أسرة نبيلة من أفسوس يقال أنه ورث منـــصبا مهمـــا لكنه تنازل عنه لأخيه. لقب بالفيلسوف الغامض والباكي لأنه توصل إلى أنه لا شيء ثابت مما جعله متشائما ومنعزلا. عرف بأسلوبه في الكتابة المتكون مـــن حكم وأمثال شعبية وشائعة. كما أنه ازدرى كل الفلاسفة السابقين عليه وكذلك معاصـــريه؛ خاصـــة هوزيـــود وفيثاغورس وأكزينوفان وهيكاتيوس. بتصرف عن الكتب التالية:

- عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 138.
- ثـــيوكاريس كيـــسيديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 255.
- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة اليونان وروما، مرجع سابق، ص 75.

(1) ميـــشلين ســـوفاج: بـــرمينذس، ترجمة بشارة سارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1981، ص 36.

المعرض للكون والفساد. والعالم الميتافيزيقي أو اللا محدود أي "الأبيرون"، لأنـــه لا يمـــتلك صفات تجعله معينا. فإن هيراقليطس قد خالفه بصورة كاملة، لأنه أقر بوجود عالم واحد فقط وهو عالم الصيرورة[1].

وفي هـــذه النقطة بالذات، يلتقي نيتشه بهيراقليطس، ويوافقه موافقة كاملـــة في هـــذه "الفلسفة الإثباتية الواحدية للصيرورة"[2]. فهي فلسفة إثباتية لأنها أولا "تأكيد على وجود" وليس إنكار شيء من الأشياء، وإن كـــان هناك إنكار فهو يأتي في منـــزلة ثانية. ولأنها ثانيا فلسفة واحدية بمعـــنى أنهـــا تمارس عملية الوضع على عالم واحد فقط. وثالثا لأن هذا الإثبات موجه لعالم يتميز بالحركة والتغير.

هـــذا يعني أن هناك عالم مفرد، وهو العالم الذي نعيش فيه، والذي يتميز بأنه دائم التحول والسيلان وبالتالي فليس هناك شيء يمكن أن يبقى كما هو موجود، وبصورة نهائية دون أن يطرأ عليه تغير وحركة[3]. وقد عـــبر هيراقلـــسطس عن ذلك بعبارته المشهورة والشائعة في كتب تاريخ الفلـــسفة: "إننا ندخل ولا ندخل في نفس النهر، ونوجد ولا نوجد"[4]. وقـــد شرح سقراط فلسفة هيراقليطس قائلا: "ليس هناك ما هو في ذاته وبذاته أو يمكن تسميته باسم معين أو بصفة معينة، بل على العكس إذا ما سميـــته كبيرا، فإنك سرعان ما تجده صغيرا، وإن قلت ثقيلا ظهر خفيفا (...) إذ لا يـــوجد شيء واحد محدد أو ذو صفة ثابتة على أي حال من الأحـــوال. وكل ما نصفه بالوجود إنما هو في صيرورة وحركة وامتزاج

---

(1) فـــريدريك نيتـــشه: الفلـــسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 5، ص 54.

(2) بـــيار هيبـــر ســـوفرين: زرادشـــت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2002، ص 113.

(3) فـــريدريك نيتـــشه: مقدمـــة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، الطبعة الأولى، ص 46.

(4) ثـــيوكاريس كيـــسيديس: هيـــراقليطس جـــذور الماديـــة الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 120.

متبادل، ووصفه بالثبات هو وصف مضلل إذ لا شيء موجود بل كل شيء يصير"[1].

ورغم أن النظرة السقراطية لا تقدم قراءة موضوعية بريئة لفلسفة هيراقليطس، نظرا لخلفيات فلسفية سوف نظهرها لاحقا، فإنها تقدم صورة تقريبية وصحيحة ولو بكيفية نسبية لفلسفة الصيرورة، لأن المذهب الهيراقليطي في نهاية المطاف يعلن معادلة هي كالتالي: "الكائن هو الصيرورة، والصيرورة هي الكائن" فلا تناقض في العبارتين[2].

بعد ذلك ينتقل نيتشه إلى البحث عن أصل فكرة الصيرورة، فيلاحظ أن هذه الفكرة استقاها هيراقليطس من الواقع الإغريقي ذاته، أي من ملاعب الرياضة البدنية أين يسود الصراع والمنافسة والمبارزة، وكل أنواع النشاط والحيوية والحركة. وقد لعب نظام الدولة المدينة والديمقراطية اليونانية، التي ساهمت الظروف الجغرافية في وجودها، دورا كبيرا في إبراز فكرة الصراع ويظهر ذلك في المجادلات الحزبية والمناظرات السياسية[3]. وهذا الجو لا يتحقق في الدول أو المدن ذات النظام الملكي والمطلق؛ حيث المسائل السياسية ليست مطروحة للنظر والمناقشة مثلما هو موجود في "الأغورا" الأثينية (هو اسم الساحة التي يلتقي فيها الأثينيون للتجمع وبحث الأمور العامة).

كما أن مشاهدة هيراقليطس للحروب المستمرة، سواء بين الدول اليونانية ذاتها بسبب نظام الدولة المدينة الذي كرس النزعة الاستقلالية والانفصالية بينها، بل النزعة العدائية، أو بين الدول اليونانية المتحالفة أمام العدو الخارجي متمثلا خاصة في الإمبراطورية

---

(1) أفلاطون: ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 40- 41.

(2) Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit, p 28.

(3) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 5، ص 57.

الفارسية. كل هذه الحروب الدائمة أوحت له بأن الصراع والنزاع هو جوهر الوجود[1].

ومنه يستنتج نيتشه أن تصور الصيرورة لا يمكن لغير هيراقليطس أن يتوصل إليه؛ لأن باقي الدول والحضارات الأخرى لم يكن لها الخصائص التي توفرت لبلاد اليونان، خاصة الجو الديمقراطي واستقلال كل مدينة عن الأخرى. وكل هذه الخصائص متأتية من المميزات الجغرافية والتاريخية لبلاد اليونان؛ فصعوبة التضاريس كالجبال الشاهقة والوديان السحيقة والثلوج الدائمة، جعلت التنقل من مدينة إلى أخرى أمرا صعبا وقليل الحدوث، إلا في الحالات الاستعجالية. وهذا ما وطد الميول الانعزالية لكل تجمع سكاني، وتشكلت المدن بإرادة الطبيعة وسلطان التضاريس فكانت الجبال والأنهار هي التي تقسم بصورة طبيعية المدن ولو كانت صغيرة جدا، وتجعل منها دولا لها نظامها وجهازها الحكومي. وصغر المدن من حيث المساحة وعدد السكان الذي لا يتجاوز في بعض المدن ثلاثون ألفا من المواطنين الأحرار، ولد إمكانية تعارف هؤلاء السكان معرفة شخصية، حيث كانوا دائمي المناقشة في أمور المنفعة العامة، وتبادل وجهات النظر المتناقضة، وتطور فن الجدل إلى حد الصراع والمناقضة[2].

لكن ما هي الطريقة التي كان هيراقليطس يعتمد عليها في كشفه عن حقيقة الوجود؟ يجيب نيتشه أن حكيم أفيزيا تجاوز وقفز على الطريقة العقلية والمنطقية القائمة على مبدأ الهوية وعدم التناقض[3]. فحكمه الشعرية وشذراته الفلسفية تعتبر اختراقا مطلقا لكل ما هو عقلي ومنطقي. بحيث أنه حمل لنفس الموضوع محمولات متناقضة، وجعل الشيء هو ولا

(1) ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 58.

(2) لطفي عبد الوهاب السيد: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، مرجع سابق، ص 39– 40.

(3) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة5، ص 55.

هـــو في الوقف نفسه، وهذا كفيل بجعل الفكر لا منطقي[1]. فهيراقليطس يقـــول مثلا: "يوجد ولا يوجد، وإننا ندخل ولا ندخل في نفس الأنهار، ونحن موجودون وغير موجودين"[2].

وكما سبق القول كذلك في إحدى شذراته: "لن نعرف حتى اسم العدالة لو لم يكن ثمة ظلم". وبهذا فهو يشير إلى أن الأضداد رغم تناقضها وعـــدم إمكانية الجمع بينهما من الناحية العقلية، إلا أن الحقيقة هي أنه لا يمكـــن لـــنا فهم أحد الأطراف دون الآخر. ويقول في موضع آخر: "إن الانسجام المرئي يفوق الانسجام الغير مرئي"[3]. وهذه الشذرة تنبأنا بمنهج غير برهاني في الإقرار بالحقائق.

وبما أن هيراقليطس لم يكن برهانيا واستدلاليا في فكره، فإنه اختار العكس؛ أي الحدس أو العرفان[4]، الذي يعني من الناحية المفهومية: النظر والاطلاع المباشر على موضوع ذهني أو تصور عقلي، ويتم هذا الإطلاع دفعـــة واحـــدة، وكأنه انكشاف وتدفق يشبه تدفقات الغريزة[5]. وهذا المنهج الحدسي سوف يجعل هيراقليطس من الفلاسفة المعروفين في التاريخ باللاعقلانيين، أي لا يستند إلى الضوابط العقلية الشائعة، والتي تقيد الفكر بجملة ومن القواعد والضوابط.

وإذا كـــان الفهـــم الأخلاقي للعالم، الذي يجعله موضعا للذنوب والمظـــالم، هو فهم قاصر وناقص حسب هيراقليطس. فان الفهم الحقيقي والـــصحيح يتمثل في الرؤية الجمالية للكون[6]. والمقصود بذلك، حسب

---

(1) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، الجزء الأول، ص 350.

(2) ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 151.

(3) فـــريدريك نيتـــشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، مقتطفات هيراقليطس، ص 105.

(4) المرجع نفسه، فقرة 5، ص 55.

(5) André LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit. p 538 - 540.

(6) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريق، مرجع سابق، فقرة 7، ص 62.

نيتـــشه؛ أن الوجود عند هيراقليطس لا علاقة له بالمسؤولية ولا بالأخطاء والذنـــوب، لأن القـــول بذلك هو فرض لنظرة إلهية. فالتفسير الأخلاقي للوجود يستلزم بصورة ضرورية التفسير الديني له، وهما تفسيران يناقضان النظرة الجمالية[1]، القائمة على الإحساس والحدس.

إن النظـــرة الجمالية للأمور تسقط ما يسمى بغائية العالم، أو النظام الأخلاقـــي للعالم. فالقول أن هناك غرضا لهذا الكون، يعني وجود عقل إلهـــي ينظم ويحدد كل حركة وكل فعل، تحديدا يجعله موجها إلى هدف وغاية معينة ومعلومة ومحسوبة[2]. يقول نيتشه في هذا الشأن، أي في فكرة الـــنظام الأخلاقي للعالم: "إنه لمن السذاجة أن نحاول الإحاطة بالحياة في شموليتها وانطلاقا من مظهر من مظاهرها، كالوعي أو الروح أو العقل أو الأخلاق (...) وبالتالي إذا ألغينا فرضية وجود وعي كلي، خالق الغايات والوسائل، فنحن نلغي في الوقت ذاته فكرة إله أسمى من العالم، إله خلق العـــالم حبا في الإنسان، ومعه يتم إلغاء (...) فكرة وجود نظام أخلاقي للكـــون. وحيـــنما يتم إلغاء هذه الفرضية ينكشف العالم من جديد كما كان في أصله، في براءة صيرورته، بدون ذنب أو خطيئة وفيما وراء الخير والشر"[3].

وإلغـــاء غائـــية هـــذا العالم أو هذا الكون، يعني أن الصيرورة التي نلاحظهـــا في الوجـــود، والتناقـــضات القائمة في الحياة لا تسير في خط مـــستقيم ساعية لتحقيق هدف معين، تم التحضير والتخطيط له، بل على العكس فالصيرورة والحركية ليست وسيلة لهدف أعلى منها، بل تتحول الصيرورة إلى هدف في حد ذاتها. فليس هناك شيء يدفعها من الوراء أو

---

(1) جيل دولوز: نيتشه الفلسفة، مرجع سابق، ص 33 – 34.

(2) وولتـــر ســـتيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولي، 1998، ص 29.

(3) محمـــد أندلـــسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2006، ص 151.

يجرها من الأمام، لكي يجعلها تبلغ موضعا معينا ومعلوما[1]. أي أن الكون في صيرورته متروك لشأنه، ليس له قوانين فوقية واعية تخطط لكل حركة من حركاته. وهيراقليطس بحدسه القوي اكتشف هذه الحقيقة التي لا يمكن إلا وصفها بأنها مرعبة، خاصة بالنسبة للعقول التي تعودت النظر إلى الكون على أنه محل عناية إلهية. وفي هذه النقطة بالذات، أي ارتباط كل شيء سواء في العالم، أو الفكر، أو الروح بالصيرورة فقط، يشعر نيتشه بانجذاب قوي وقرابة كبيرة من هيراقليطس[2].

ويتجسد مبدأ الصيرورة من الناحية الفيزيائية عند هيراقليطس؛ في قوله إن النار هي أصل الكون. والمعلوم أن من خصائص هذه المادة هي عدم الثبات، فهي دائمة الحركة والتوهج، كما أنها تتحول حسب هيراقليطس إلى تراب، وتتحول كذلك إلى الماء. فالنار كرمز للصيرورة والتحول "مثل الطفل تكدس أكواما من الرمل على الشاطئ ثم تقوم بتهديمها، وتكرر هذه اللعبة باستمرار"[3]. وينتج عن ذلك أن الصيرورة لعبة فنية وجمالية مستقلة عن كل ما هو أخلاقي ومعياري. إنها بريئة براءة هؤلاء الأطفال الذين نشاهدهم يلعبون دون كلل أو ملل وكذلك دون هدف أو غاية، إلا اللعب ذاته. إن حركة الطفل والصيرورة لا تسعيان إلى أي هدف محدد أو تم التخطيط لهما مسبقا، لأن الطفل في لعبته، والنار في حركتها لا يخططان، ولا يفكران. فبراءة الصيرورة تعني الفن واللعب[4].

وجدير بالملاحظة أن فكرة نيتشه المتعلقة بالتحولات الثلاثة التي تطرأ على العقل، الواردة في خطاب زرادشت، والتي بمقتضاها كان جملا محملا بأثقال القيم والألواح القديمة وما تحويه من أوامر أخلاقية وتعاليم

---

(1) عبد الرحمن بدوي: نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1975، ص 238.

(2) Bernard Groethuysen: introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche, librairie stock, paris, 1926, p 24.

(3) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 158.

(4) المرجع نفسه، ص 664.

دينـــية، ثم يـــتحول إلى الأســـد الذي بشجاعته وقسوته وضرباته القوية والقاتلـــة، يسقط هذا الحمل الثقيل ويخربه. ومن الأسد ينتقل العقل إلى المـــرحلة الأخيرة وهي أن يكون طفلا[1]. فالمغزى النهائي لهذه الاستعارة التي بلغت مستوى راق من التعبير المجازي، هو إسقاط التفسير الأخلاقي للعالم القائم على الأمر التالي: "يجب عليك" فالجمل كان يرزح تحت هذا الأمر القاتل. ومن أجل العودة إلى الأصل، أي طفل العالم الهيراقليطي فإن الأمـــر لا يتعدى حدود قوله: "أنا موجود" فقط، دون أي أمر أو إلزام، ودون أي خلفية مهما كانت دينية أو أخلاقية[2].

إن هـــذا الاكتشاف الهيراقليطي لحقيقة الوجود، أي كونه صيرورة وصراع دائم وبرئ، مثل براءة الأطفال، جعلت نيتشه يرفع هذا "الحكيم الأفـــزي" إلى مـــصاف الآلهة، حيث اتخذه موضوعا لابتهالاته وقصائده، ويظهـــر ذلك في أحد مقطوعاته الشعرية الذي عنونه بـــ: "هيراقليطية". وفيها يقول: كل سعادة على الأرض أصلها الصراع، يا أصدقائي[3].

هـــذا، وإذا كـــان أفلاطون يشعر بالرهبة والوقار تجاه بارميندس، فإن نيتـــشه على العكس من ذلك، كان يشعر بنفس الشعور تجاه هيراقليطس، إذ يقـــول: "أســـتثني اســـم هيراقليطس، مع كامل الاحترام الواجب له (...) هيراقلـــيطس ســـيظل أبـــدا على صواب"[4]. ويواصل إعلان تبعيته وبنوته لهيراقلـــيطس مناجيا: "... من بين الفلاسفة اليونانيين العظام، أولئك اللذين يمّـــتون إلى قـــرنين قبل سقراط. لا يزال لدي شك بشأن هيراقليطس الذي أكون في حضرته بصفة عامة أكثر دفئا، وأشعر براحة معه بخلاف أي إنسان

---

(1) Friedrich Nietzsche: ainsi parlait Zarathoustra, I, les trois métamorphoses, op. cit, p 23

(2) Karle Loewithe: Nietzsche, IN les philosophes de l'antiquité au XX e siècle: histoire et portraits, sous la direction de Maurice merleau - ponty, libraire générale francaise 2006, p 999.

(3) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، تقديم 41، ص 23.

(4) فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، III العقل في الفلسفة، فقرة 2، ص 26.

آخر..."[1]. فهو لا يتوانى في اختيار وتفضيل فلسفة هيراقليطس من بين كل الفلسفات، سواء في الأزمنة القديمة أو الحديثة وحتى المعاصرة له، لأن فلسفة الصيرورة تعتبر في تاريخ الفلسفة من بين الفلسفات الأكثر شمولية. والشمولية هـــنا لا تعني بتاتا التجريد والتنظير، بقدر ما تعني القدرة على استيعاب كل مظاهر الوجود في جملة واحدة ومختصرة ومحبولة بمعنى دقيق وثقيل ومركز[2].

وهذا ما جعل كل دارسي فلسفة نيتشه يعلنون دون تحفظ، أن أصل فلسفته ومنبتها هو هيراقليطس، الذي يعتبر أكبر من أثر فيه[3]. ورغم أنه يعلن تأثره ببعض الفلاسفة الآخرين إلا أن مكانة هيراقليطس لا تضاهيها مكانـــة أخـــرى. وبالفعل، فقد أعلن "مارتن هيدغر" قائلا: يمكن اعتبار نيتشه هو هيراقليطس القرن التاسع عشر، هذا من جهة ومن جهة أخري فإن هيراقليطس ذاته ما هو إلا نيتشه العصور السابقة لأفلاطون[4].

وهـــذا مـــا يـــدل علـــى التقارب إلى حد التماهي والتذاوت بين الفلـــسفتين، خاصة من جهة نيتشه الذي كان يسعى لأن تكون فلسفته أحـــسن تعـــبير معاصر على أفكار هيراقليطس. إذ أنه كان يستعير منه العـــبارات الـــتي يراها أكثر ملاءمة للتعبير عن أفكاره، فقد كان نيتشه يـــستعمل عـــبارة "النهـــر الأبدي لكل شيء" وهي عبارة تحاكي اللغة الهيراقليطـــية، قبل أن يصوغ التسمية النهائية لمذهبه، وهي العود الأبدي، حـــيث كان يقول في المدونات التي تعود إلى مرحلة كتابة "هكذا تكلم زرادشـــت": "ســـوف أعلمكم افتداء النهر الأبدي، هذا النهر الذي لا يـــتوقف عن العودة إلى أصله والسيلان في ذاته، ولا يجب أن تتوقعوا أنتم ذاتكم في النـــزول إلى النهر ذاته"[5].

---

(1) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، IV فقرة 3، ص 91.

(2) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, op. cit. II aph 5. p 218.

(3) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche. op. cit, p p 17- 48.

(4) Martin Heidegger: Nietzsche, I, op. cit, p 395.

(5) Ibid, pp 316 - 317.

2- طريق الحقيقة عند بارمنيدس:

خصص نيتشه خمس فقرات من كتابه "الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي" ليحدثنا عن قصة بارمنيدس(*) في بحثه عن الحقيقة في الوجود، وليجيب كذلك عن مختلف الأسئلة التي تمت إثارتها بخصوص هذا الفيلسوف والعصر الذي عاش فيه، ومن بين هذه الأسئلة:

1- علاقة بارمنيدس بهيراقليطس، التي أثارت جدلا كبيرا: فما هو الطرف الذي عارض الأخر؟ هل هيراقليطس هو الذي ينتقد بارمندس، أم أن بارمنيدس هو الذي يدحض نظرية هيراقليطس؟ أم أن لا علاقة لفيلسوف بأخر، أي أن كل واحد منهما اشتغل في حقله المعرفي الخاص به بدون أن يعلم بمواقف الآخر؟[1].

2- علاقة بارمنيدس بأكسانوفان(*): فمن تتلمذ على الآخر، وبالتالي من هو المؤسس الحقيقي للمدرسة الإيلياتية أو الإيلية، مدرسة الوحدة

(*) بارمنيدس ولد حوالي 449/451 ق م، في إيليا. لذا ينسب إليه تأسيس المدرسة الإيلية، خاصة من الجانب الفلسفي. وصلت إلينا معظم أشعاره عن طريق سمبليقوس. والتي تحتوي على مائة وخمسين بيتا، فيها يذكر طريق الحقيقة وطريق الرأي أو الظن. بتصرف عن:

- فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريق، مرجع سابق، مقتطفات بارمنيدس، ص 113.
- فريدريك كبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 88.
- يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس، مرجع سابق، ص 114.

(1) جورج هانز غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 25.

(*) أكسانوفان عاش حوالي 576 ق م. وبذلك فهو يختلف عن أكسينوفون (426 – 354 ق م) تلميذ سقراط وكاتب" الذكريات" كان أكسانوفان شاعرا متجولا في المدن اليونانية، ومن هذا التجوال لاحظ أن كل مدينة أو قوم يصورون الآلهة حسب أشكالهم، وهذا ما ولد التعدد في تصور حقيقة الآلهة. لذا دعا إلى إعلاء وتنقية صورة الإله، وأعلن أن الكل هو واحد، وأن الوحدة هي الإله. للتوسع في الموضوع يمكن العودة إلي الكتب التالية:

- ديوجنيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، الكتاب الثاني، فقرة48، ص 167.
- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 45.
- Aristote: la métaphysique, op. cit, livre A chapitre 5, 986 a, p 59.

والثبات؛ هل هو بارمنيدس أم أكسانوفان؟[1].

3- وأخيرا ما هي قيمة الفلسفة البارمينيدية بالنسبة لنيتشه في مجمل تاريخ الفلسفة اليونانية مقارنة بالفلسفات السابقة عليها، وكيف أثرت في الفكر اللاحق، وما طبيعة هذا الأثر؟

يقسم نيتشه فلسفة بارمنيدس إلى مرحلتين متمايزتين، فهناك مرحلة الشباب الأولى التي كان فيها قريبا من فلسفة أناكسيمندريس، على اعتبار أنـــه اهـــتم بدراســـة الطبيعة. وفي هذه المرحلة، رغم معرفته ومعاشرته لأناكسيماندريس، إلا أنه رفض تقسيم الوجود إلى عالم الصيرورة والواقع وعالم اللامحدود أو الأبيرون الذي لا يخضع للفناء والعقاب. وبهذا الإقرار بـــوحدة العـــالم والوجود وعدم وجود ثنائية مثلما قال أناكسيمندريس، يلتقـــي ويتفق بارمنيدس مع هيراقليطس. يقول نيتشه محددا علاقة فكرهما في هـــذه المرحلة: "لقد سعى كلاهما إلى تجنب تقسيم العالم إلى نظامين متمايزين"[2].

وعـــندما كان بارمنيدس يدرس الطبيعة[*] توصل إلى نتيجة استقاها من الملاحظة الحسية، وهي أن هناك نوعين من الصفات في الوجود وهي: الـــنور الـــذي يمثل الصفة الإيجابية، وتندرج تحته الصفات التالية: الخفة، النار، والحرارة، والرقة، والمذكر، والفاعل أو الفعال بمعنى المؤثر. والنوع الـــثاني من الصفات هو الظلام الذي يمثل صفة سلبية، وتندرج تحت هذه

---

(1) يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس، مرجع سابق، ص 113.

(2) فـــريدريك نيتـــشه: الفلـــسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 9، ص 67.

(*) للاطلاع على قصيدة بارمنيدس كاملة باللغة العربية يمكن العودة إلى الكتب التالية:

- فـــريدريك نيتـــشه: الفلـــسفة فـــي العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، مقتطفات بارمنيدس، ص من 113 إلى 118.
- جورج هانز غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 190 وما بعدها.
- ميشلين سوفاج: برمنيذس، مرجع سابق، ص من 53 إلى 61.
- يوســـف الـــصديق: قـــصيد بارمنيدس، ص 117 إلى 137.(مع النص اليوناني الأصلي)

الصفة مجموعة من الصفات التابعة، وهي: الأرض، والثقل، والبارد، والسميك، والأنوثة، والانفعالية بمعنى الذي يستقبل التأثير. وبعد تأمل عميق لهذه الصفات، أعطى بارمنيدس تسمية لها؛ فالصفات الإيجابية باعتبارها هي الأصلية سماها الوجود. والصفات السلبية وبما أنها تابعة وفرعية سماها اللا وجود، لأنها نفي للأولى. وبهذا فإن العالم الذي نعيش فيه حسب بارمنيدس فيه نوعين من الصفات، ومقسم إلى جزأين: الوجود واللا وجود. لكن هل هذا يعني أنه واصل في درب أناكسيمندريس؟ يجب نيتشه بالنفي؛ لأن الأبيرون حسب الفيلسوف الأيوني مفارق للوجود، إنه أعلى من هذا العالم المذنب الذي نعيش فيه. أما الوجود البارمنيدي فليس مفارقا، بل على العكس إنه محايث، إنه هنا في عالمنا الكائن[1].

إن ما يمكن أن نلاحظه إلى غاية الآن، هو أن بارمنيدس قد أدرك مثله مثل هيراقليطس وجود الحركة والصيرورة في الكون. لكن بارمنيدس لم يتوقف عند هذا الحد، بل واصل البحث عن ماهية الصيرورة. لأن إدراك الصيرورة بالنسبة له ليس هو النهاية، ونقطة بلوغ البحث الفلسفي، بقدر ما يمثل بداية التنقيب والتفلسف. بمعنى أن الصيرورة لا تمثل إجابة، بل هي سؤال، أو بداية السؤال الحقيقي: ما حقيقة الصيرورة؟

بهذا السؤال عن حقيقة الصيرورة التي نلاحظها في الوجود، الذي طرحه بارمنيدس بإلحاح، يكون قد انتقل هذا الفيلسوف من المرحلة الأولى، التي تمثل مرحلة الشباب إلى المرحلة الثانية التي تمثل السن المتقدمة في حياته، حيث بلغ النضج والشيخوخة. وإذا كان بارمنيدس في المرحلة الأولى متوافقا مع هيراقليطس في الإقرار بوجود الصيرورة. فإنه في هذه المرحلة الثانية يختلف عنه ويناقضه، لأن بارمنيدس لم يتقبل فكرة تداخل

---

(1) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 9، ص 67.

وتكامـــل الوجـــود واللاوجـــود، الإيجابـــي والسلبـــي. ثم أنه اصطدم بالمـــشكلة القائلـــة: هل يمكن لشيء غير موجود، أي الجانب السلبـــي للوجـــود (الأرض، الثقل، السميك، الانفعالية...) أن تكون له صفة؟[1] أي هـــل يمكـــن لـــشيء غير موجود أن يكون موجودا؟ على اعتبار أن الصفات السلبية غير موجودة. هل يمكن لـــ: "أ" أن يساوي "لا أ"؟

إن العقل حسب بارمنيدس لا يمكن أن يقبل ذلك، لأن "أ" يساوي "أ" فقـــط ولا يمكـــن أن يساوي غير ذلك. ومنه فالوجود هو موجود، واللاوجـــود لـــيس موجـــودا. هـــذه هي النتيجة التي أعلنها بارمنيدس وأصـــبحت لاحقا عنوانا يختزل كل تحليلاته الفلسفية. وهذه النتيجة كما هـــو ظاهـــر تعارض بشدة مبادئ الفلسفة الهيراقليطية، التي تقول: "نحن موجـــودون وغير موجودين في نفس الوقت." إن العلاقة بين هيراقليطس وبارمنـــيدس هـــي كالعلاقـــة بين النار والجليد، بين الحياة والموت، بين الكـــشف الحدسي والتصور المنطقي[2]. فهيراقليطس يمثل النعوت الأولى وبارميندس هو الجليد والموت والتصورات المنطقية.

وبهـــذه الطـــريقة العقلية في التفكير التي سار عليها بارمنيدس، أي المقابلـــة المجردة بين القضايا كتصورات ذهنية كلية؛ "غطس بارمنيدس في حمام بارد من التجريدات المخيفة"[3]. وهذه البرودة البارمنيدية متأتية من الانفـــصال الكلي عن المعرفة التي تقدمها لنا الحواس، وبذلك يكون أول مـــن ميـــز وفرق بين معرفة تقدمها لنا الحواس ومعرفة أخرى نستنتجها بالعقل. فثبات ووحدة الوجود لا نصل إليهما بالمشاهدة الحسية، لأن هذه المشاهدة تقدم لنا اللاوجود أو الصفات الغير حقيقية. إنما نصل إلى إدراك

---

(1) فـــريدريك نيتـــشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 10، ص 71.

(2) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, op. cit, p 51.

(3) فـــريدريك نيتـــشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 10، ص 71.

الـــوحدة كحقيقة بواسطة التحليلات العقلية. والتمييز بين العقل والحس، يستلزم تمييزا آخر وفي مستوى أعلى وأخطر بالنسبة لنيتشه، وهو التفرقة بـــين الروح والجسد. لذا لا يمكن حسب نيتشه إلا أن نصف بارمنيدس بـــــ: "النبـــي الجليدي"، هذا الجليد بالذات هو الذي يزعج نيتشه، لأنه لا يـــتكون إلا مـــن تـــصورات فارغة من دم الحياة ونبض الصيرورة، وتعليلات عقلية خاوية من الحدوس الحارة[1].

والابـــتعاد عن تضاريس الوجود الحسي الحي، الملون والمعطر أدى إلى ظهـــور علـــم الكـــائن أو الأنطولوجيا، وهوعلم يبحث في الوجود بما هو موجود، بمعنى دراسة الوجود في كليته وعموميته. وهذا يعني الانصراف كلية عـــن المـــسائل الجزئية والمواضيع العينية، مما يجعل علم الكائن أو الأنطولوجيا علمـــا للوجـــود الكلي والشامل. يتخذ من العقل وما له من أفكار مجردة، الوسيلة الضرورية لدراسة هذا الوجود في كليته[2]. وبهذا يكون بارمنيدس من أول الفلاســـفة الـــذين مهدوا لظهور هذا العلم[3]. وعلم الكائن بدوره هو الممهد لظهور الميتافيزيقا، هو العلم الذي يقفز ويتسلق الطبيعة إلى ما ورائها. هذا العلم الذي كافح نيتشه طوال حياته لتدميره واقتلاعه من الفلسفة.

وإذا كـــان نيتـــشه قد تعاطف في البداية مع تفكير بارمنيدس، لأنه كان يدرس الوجود الواقعي، فإنه في النهاية بدأ يصفه بأعنف الأوصاف، بـــسبب النتـــيجة التي توصل إليها. فقد وصفه هو وأتباعه الميتافيزيقيين بالغـــباء، لأنهم يقولون أن كل الأشياء ثابتة[4]. ثم إن بارمنيدس قد خلط

---

(1) ميشلين سوفاج: برمنيدس، مرجع سابق، ص 16 – 72.

(2) إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 19.

(3) فـــريدريك نيتـــشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 11، ص 74.

(4) فـــريدريك نيتـــشه: هكذا تكلم زرادشت كتاب للكل ولا لأحد، ترجمة فليكس فارس، مطـــبعة جريدة البصير، الإسكندرية 1938، الجزء الثالث الوصايا القديمة والوصايا الجديـــدة، فقـــرة 8، ص 170. كذلك فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، III فقرة 110، ص 109.

المـــسائل عندما "أسند للوجود الحق علامات مميزة للعدم، وأوجد العالم الحـــق بمخالفته للعالم الحقيقي أي الحسي"[1]. بمعنى أن الثبات كخاصية جوهرية للوجود حسب بارمنيدس هو ميزة غير موجودة أصلا، إنها عدم ومـــنه فقد أدخل صفة غير موجودة في تكوين الوجود وهذا هو التناقض الذي وقع فيه.

لقد قام نيتشه بتصور مناظرة قطباها: نيتشه – بارمنيدس، حيث قال هذا الأخير معلنا قضيته: "لا يمكن أن نفكر فيما لا يوجد" فرد عليه نيتشه مخالفا: "إن ما يمكن تصوره عقليا، هو بلا أدنى شك وهم وخيال"[2]. فإن كـــان بارمنيدس قد أسس أطروحته على منطق العقل، الذي يقر بأننا لا يمكـــن أن نفكر في اللا وجود، لأننا إذا فكرنا فيه فهو موجود، وبالتالي لـــيس هـــناك إلا الوجود. فإن نيتشه لم يهتم بالنتائج، بل ذهب لنسف المـــبادئ، أي العقـــل فإن كان العقل هو الذي توصل إلى مبدأ "الوجود موجـــود"، فـــإن التصورات العقلية التي تسعى للهروب عن الوهم، وهم الصيرورة هي في ذاتها وهما.

وبمـــا أن بارمنيدس من أكبر خصوم التغير، لأنه يحتقر الأعراض التي يـــسميها الحـــس، وبما أنه كذلك هو مؤسس عالم آخر، يسميه: "عالم الحقـــيقة" الذي تفصلنا عنه أوهام هذا العالم المرئي[3]، فإن نيتشه يضحي بـــه لـــصالح هيراقليطس، لأن المثالية، وبارمنيدس من مؤسسيها – رغم وقوع جدل فلسفي حول مثاليته أو ماديته – تصر على استبعاد تحديدين مهمين وضروريين في ضبط مفهوم الكائن، هما التعدد والصيرورة[4].

---

(1) فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، VI فقرة 2، ص 31.

(2) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, op. cit, I, aph 86, p 39.

(3) jean beaufret: dialogue avec Heidegger - philosophie grecque, op. cit, p 50.

(4) Jean Garnier: le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, les éditions de seuil, paris 1966, p 506.

أمـــا بخصوص علاقة بارمنيدس بشبيهه أكسانوفان، فهي حسب نيتـــشه علاقة تباعد واختلاف. فرغم أهما توصلا إلى نفس النتيجة، وهـــي مـــذهب الوحدة والثبات، إلا أهما ينتميان إلى حقول معرفية مخـــتلفة. فمنطلقات كل مفكر تختلف عن الأخرى، كالاختلاف بين الفلسفة والدين. يقول نيتشه: "ففي حين توصل بارمنيدس إلى وحدة الوجود بفضل الاستنتاج المنطقي فقط (...) فإن أكسانوفان روحاني مؤمن"[1]. وهذا يعني أن الهواء الذي كان يتنفسه بارمنيدس يختلف من حـــيث النوع عن هواء أكسانوفان، فهذا الأخير كان يسعى إلى تنقية التـــصورات الإنسانية الأخلاقية حول الإله، لأن الإله حسب اعتقاده يجـــب أن يكون واحدا، ويمتلك قدرة تفوق بكثير تصورات الإنسان، كما يجب أن يكون مختلفا عن الكائنات الفانية، سواء من حيث المظهر أو الفكر[2].

وقـــد حدد الدكتور وولتر ستيس في مجموع محاضراته العلاقة بين بارمنـــيدس وأكسانوفان، كما حددها نيتشه بصورة كاملة، حيث نجده يقـــول: "أكسانوفان يمت لتاريخ الدين أكثر مما يمت لتاريخ الفلسفة"[3]. بمعنى أن المنطق الذي كان يفكر به بارمنيدس يختلف من حيث النوعية عن مـــنطق تفكير أكسانوفان، لأن هدف بارمنيدس هو بلوغ الحقيقة فقط، بغـــض النظر عن الخلفية الدينية. حتى أن نيتشه قد اخترع وتصور صلاة لبارمنيدس، يقول فيها: "أيتها الآلهة، امنحيني يقينا واحدا فقط، قدِّمي لي لوحة بسيطة أعبر عليها بحر اللا يقين"[4].

---

(1) فـــريدريك نيتـــشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 10، ص 70.

(2) Karl Jaspers: Introduction à la philosophie, traduit par Jeanne hersch, librairie plon, 1980, p40.

(3) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 45.

(4) jean beaufret: dialogue avec Heidegger, op. cit, p 72.

3- عماء الصيرورة عند أناكساغوراس أو اللا غائية:

بعـــد أن ّبـــين نيتـــشه الطابع الإجرامي والعقابـــي للوجود عند أناكـــسيمندريس، والـــصراع الكـــوني كتعبير عن الجمال والبراءة عند هيراقلـــيطس. وأظهـــر كذلك كيفية انسحاب بارمنيدس وتلميذه زينون الإيلـــي(*) من الوجود المتحرك والعكر، وتعلقهما بأهداب الحقيقة المجردة والمريضة، وّجه آلته التأويلية إلى فلسفة أناكساغوراس(*). وهذه هي قصة هذا الفيلسوف حسب الرواية النيتشوية:

(*) زينون من إيليا ولد سنة 489 ق م، يوصف في عموم الأحيان أنه سلبي، أي لم يقدم تعالـــيم جديـــدة، ولم يكن مبتكرا لفلسفة متميزة بقدر ما قدم براهين على عدم وجود الكثـــرة وانعـــدام الحـــركة. وأما حججه ضد الحركة فهي: برهان أخيل والسلحفاة، بـــرهان الـــسهم الطائـــر، القـــسمة الثنائية. والحجج المقدمة ضد التعدد فهي: حجة المقـــدار، حجة العدد، حجة المكان، حجة التأثير الكلي. يصفه أفلاطون بأنه صاحب أدلـــة قـــوية، ويقـــول عنه أرسطو بأنه مخترع الجدل. أما وولتر ستيس فإنه يصف حجتـــي السلحفاة والسهم الطائر بأنها ألغاز أطفال. للتوسع يمكن العودة الى المراجع التالية:

- أفلاطـــون: بارمنـــيدس، تـــرجمة حبـــيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، ص 11.
- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 56.

(*) أناكـــساغوراس (500 – 428 ق م) مـــن كلازومينا الأيونية، يقال أنه أول من نقل الفلـــسفة إلـــى أثيـــنا مـــن مستعمرات آسيا الصغرى، حدد علة مادية للحركة، وهو "الـــنوس" أو العقل. كان متميزا بالروح العلمية حيث فسر فيضان النيل بإرجاعه إلى أســـبابه الوضعية وقال أنه يعود إلى ذوبان جليد بلاد الحبشة في فصل الربيع. اتهم بالإلحـــاد لأنه قال أن الشمس كتلة من الحجر المتوهج أكبر من دول البلوبونيز عدة مـــرات، وأن القمـــر عبارة عن تراب. واضطر للهرب بمساعدة صديقه بريكليس. وصفه أرسطو بأنه "رجل رزين وسط معتوهين" أو "كأنه الوحيد الذي احتفظ برشده بإزاء هذيان أسلافه" ونيتشه يوافق أرسطو في حكمه هذا ويستشهد به. بتصرف عن الكتب التالية:

- أفلاطـــون: دفـــاع سقراط، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة 2001، ص 86 – 87.
- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 87.
- عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 159.
- Aristote: la métaphysique, op. cit, livre A chapitre III 984 b, p 52.

لم يستطع أناكساغوراس التحرر من مبادئ فلسفة بارمنيدس، الذي أثبت أن ما ندركه بالحواس لا يقدم لنا الحقيقة. لكن هذا لا يعني أنه أنكر الصيرورة والحركة، بل هي شيء حقيقي وليس من المظاهر الخادعة كما يدعي أصحاب المدرسة الإيلية. لكن السؤال الذي طرحه أناكساغوراس هو: ما هو مصدر الحركة؟ يجيب قائلا أن كل وجود وكل جسم يحتل حيزا ويملأ مكانا، وبالتالي فلا يمكن لجسمين التواجد في مكان واحد وفي الوقت نفسه. بل كل جسمين يتصارعان على احتلال المكان، مما يؤدي إلى تغيرهما وإنتاج الحركة[1].

والكون حسب أناكساغوراس لا يمكن اختزاله إلى شيء واحد، بل يعود إلى مصادر أولية وأزلية على شكل جواهر، غير محدودة العدد والكم[2]. وتتميز هذه الجواهر بأنها لا تزداد أو تتغير، وهنا يستنتج نيتشه مدى تقيد أناكساغوراس بالثبات البارمنيدي وصعوبة تحرره منه، رغم أنه قال بالكثرة وليس الوحدة[3].

لقد ذهب أناكساغوراس من ملاحظته للتوالد في الطبيعة، ومختلف التحولات التي تطرأ على المواد، كأن يخرج السائل من الجامد، أو الصلب من اللين... إلى أن "كل شيء يولد من كل شيء" بمعنى أن المواد والأشياء لا تحتوي على عنصر واحد فقط، بل تحتوي على كل العناصر. فالذهب مثلا يحتوي على الفضة والحديد والثلج واللحم... وسبب تسميته بالذهب دون غيره من المواد المشكلة له، هو أن هذه المادة هي المسيطرة على بقية المواد[4].

---

(1) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، فقرة 14، ص 80 – 84.

(2) أرسطوطاليس: الكون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، ص 242.

(3) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 14، ص 84.

(4) المصدر نفسه، فقرة 16، ص 88.

إذا، وحـــسب أناكساغوراس، فإن الصورة الأولى للكون تتمثل في هـــذا الامتـــزاج بين المواد المختلطة، وعندما تسيطر مادة على بقية المواد الأخرى، تتشكل الصيرورة والحركة. لكن ما طبيعة هذه الحركة؟ هل هي صـــدفة وعمـــاء أم أنها ناتجة عن إرادة وغاية؟ يقول نيتشه على لسان أناكـــساغوراس: "إنها حركة قد بدأت في نقطة ما من البلبلة الفوضوية، بـــشكل دورة خفـــيفة، تخترق هذه الحركة الدائرية مجمل الوجود بدوائر تتـــسع وتطـــرد في كل مكان (...) وهكذا يتكون الإعصار متقدما عبر الفوضـــى(...) وهكـــذا يتشكل العالم"[1]. من هذا القول نلمس موقف أناكـــساغوراس، رغم عدم وضوحه التام؛ فهو يقر بالفوضوية والصدفة والعمى والآلية واللاعقلانية. وبذلك يستبعد الغائية[*] ونوايا الإله المدبر. وهـــذا الإقـــرار هـــو الـــذي يسميه نيتشه بـــ: "قدس أقداس مفاهيم أناكساغوراس"[2].

---

(1) فـــريدريك نيتـــشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 17، ص 91 – 92.

(*) الغائـــية هـــي خاصـــية شيء له هدف أو هي الفكرة القائمة على ترابط الوسائل مع المرامـــي أو الظواهـــر مـــع الغايات. ويمكن أن نلاحظ نوعين من الغائية؛ الأولى داخلـــية تعنـــي تكامل أجزاء الكل من أجل تحقيق هدف في ذات الكل، كأن يتكامل القلـــب والـــرئة والمعدة في الكائن الحي من أجل تحقيق الحياة واستمرارها. وغائية خارجـــية التـــي تعنـــي كون الشيء وجد من أجل هدف يتحقق في كائن أعلى منه ويـــتجاوزه، كأن يكون وجود العشب من أجل الحيوان العاشب، ووجود هذا الأخير مـــن أجـــل الحيوانات المفترسة وهكذا... والغائية هي المبدأ الذي يستخدم في عموم الأحـــيان من أجل إثبات وجود قوة عاقلة وراء هذه الظواهر الطبيعة البالغة التنظيم، أي وجـــود مـــصمم للكون أي الخالق أو الله. ودحض وجود الغائية في الكون يعني إنكـــار وجـــود تـــصميم إلهـــي وهـــذا مـــا يسعى نيتشه إلى إثباته في تأويل فلسفة أناكساغوراس. للتعمق في مفهوم الغائية يمكن العودة إلى:

- André LALANDE: vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit, p 355.
- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 123 – 124.

(2) فـــريدريك نيتـــشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 16، ص 90.

وينتهـــي نيتشه إلى أنه من "الخطأ أن ننسب لأناكساغوراس الخلط الذي يرتكبه الغائيون الذين يعلنون عن إعجابهم الكبير بالانسجام المذهل مع الغايات، وتوافق الأجزاء مع الكل"[1]. فالغائية التي نلاحظها في الكون هي، في نظر نيتشه نتيجة للحركة الكونية الآلية والعمياء وليس العكس.

وإذا كـــان نيتـــشه قـــد أســـهب في تحلـــيل لا غائية الكون عند أناكـــساغوراس، فإنـــه لم يهمل بقية الفلاسفة الطبيعيين، الذين اكتشفوا مأساوية الوجود. وخضوعه لصيرورة مرعبة[2]. فإلى جانب أناكساغوراس، يمكـــن إضـــافة "ديموقريطس" الذي قال بالمصادفة وجعل العالم بأكمله مقطوع الصلة بالعقل كمصدر للتدبير والعناية، وأمباذوقليس الذي ربط العالم "بالحب الأعمى" و"الحقد الأعمى"[3].

فـــيما يخـــص هذا الأخير، أي أمباذقليس[*] فقد اطلع نيتشه عليه، وتعرف على شخصيته منذ سن الشباب عن طريق الشاعر "هولدرلين"[*]

---

(1) فريدريك نيتشه: المصدر نفسه، فقرة 19، ص 97.

(2) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 227.

(3) Friedrich Nietzsche: le livre du philosophe, traduit Angèle kremer - marietti, édition sigma, IV aph 195, p 150.

(*) أمباذقلـــيس (495 – 435 ق م) من أكراجاس الصقلية، ادعى الألوهية والمعجزات. يقـــال أنـــه رفع إلى السماء أو أنه رمى بنفسه في فوهة بركان إتنا. خلف قصيدتين هما: "في الطبيعة" و"في التطهير". قام ديلز بنشر بعض قصائدة. بتصرف من:

- برتراند رسل: حكمة الغرب، مرجع سابق، ص 57.
- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 45.

(*) فـــريدريش هيلدرلـــين (1770 – 1843) شاعر ألماني من النزعة الطبيعية الرومانتيكية، دراســـته كانت دينية مهتمة باللغات القديمة سواء اللاتينية أو العبرية أو اليونانية، ومن هذه الأخيـــرة إطلع على الثقافة اليونانية التي طبعت كل فكره. تقاسم الغرفة الطلابية في جامعة توبنجن مع هيجل وشيلنج، كان مولعا بهيراقليطس وأمباذوقليس، كما تأثر بالمثالية الألمانية خاصـــة فشته الذي اعتبره فريدا. كما تأثر بالثورة الفرنسية. أهم كتبه: "هيبيرون أو الناسك في اليونان". وهو قصة غنائية، وقصيدة "أناشيد للمثل العليا للإنسانية". ألف كل من هيدجر وياســـبرز كـــتب عليه. انتهت حياته بالجنون، حيث قضى أكثر من 40 سنة في ظلامه. بتـــصرف عـــن: عبد الرحمن بدوي: الموت والعبقرية، وكالة المطبوعات الكويت – دار القلـــم، بيروت، ص 69 وما بعدها. وعبد الرحمن بدوي: الأدب الألماني في نصف قرن، المجلس الوطني للثقافة والنشر والفنون والآداب الكويت عدد 184، يناير 1994، ص 7.

الــذي كان معجبا به في مرحلته الثانوية، إلى درجة التعبد[1]. فقد كتب هولدرلين مسرحية شعرية سماها "أمباذوقليس" فيها مجد الإنسان باعتباره كائـنا مقدسا وإلهيا - وهذا ما كان يعتقده فعلا الفيلسوف اليوناني - ومقره الحقيقي هو الأرض وليس السماء أو عالم آخر[2].

وفكـرة أمباذقلـيس الأساسية في الكون، أنه يعود إلى مواد أربعة، وهذا ما يسمى بالأستويخيون أو الأسطقسات في اللغة العربية، وهذه المواد هـي: المـاء، والهـواء، والنار، والتراب. والعنصر الجديد الذي أضافه أمباذوقلـيس هـو التراب، أما بقية العناصر فقد قال بها كل من طاليس وأناكـسيمنيس وهيراقلـيطس. وإلى جانب هذه العناصر الأربعة هناك قوتان؛ المحبة التي تعمل على وصل العناصر، والكراهية التي تقوم بفصلها. وهكذا فالصراع والتعاقب هو قانون القوتين، مما يولد دورات كونية غير متناهية على شكل عود أبدي للمماثل أو المشابه[3].

ومجـرى الطبـيعة حـسب أمباذقليس ليس خاضعا لنظام الغائية، بل للمـصادفة والضرورة. وما انتقاد أرسطو لهذا الفيلسوف سوى دليل على أنه جعل الكون آلي الحركة، وأن الكون والفساد ظاهرة عمياء، فليس هناك وعي في الحـب والكـراهية. في حين يرى أرسطو أن الغائية تظهر بجلاء في العالم الطبيعـي[4]. والقـول بانعدام التدبير في الكون، يجعل الإنسان ابنا للأرض، يتـشبث بهـا ويعود إليها. وما رمي أمبادوقليس بنفسه في البركان، حسب الأسطورة إلا تعبيرا عن: أولا اختيار الموت طواعية وهذا ما يفضله نيتشه على المـوت الاضطراري، وتعبيرا عن العودة إلى الأم الأولى وهي الطبيعة في المقام الثاني[5]. وهذا ما يكشف عن نظرة مأساوية في أوج نضوجها.

---

(1) Martin Heidegger: Nietzsche, I, op. cit, p 394.

(2) يسري إبراهيم: نيتشه عدو المسيح، مرجع سابق، ص 13.

(3) جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون العصر الأول، مرجع سابق، ص 82.

(4) Aristote: la métaphysique, op. cit, livre B chapitre III, 998 a-b, p 105.

(5) عبد الرحمن بدوي: نيتشه، مرجع سابق، ص 9.

أما ديموقريطس(*) فهو القائل بأن الذرات (أو الجزء الذي لا يتجزأ) المادية هي أصل الكون والفساد، أي العالم الكائن، وهي في حالة حركة دائمة عبر الخلاء أو اللاوجود، الذي لا يمكن إنكاره مثلما أنكره أصحاب المدرسة الإيلية. وحركة الذرات هذه ليست موجهة إلى غاية أو هدف معين، بل هي حركة تلقائية، خاضعة لمبدأ المصادفة. فشكل وحجم ووضع الذرات هو الذي يحدد صفات الأشياء، كما أن حالة الموجودات ناجمة عن تصادم الذرات ونسبة المسافة الموجودة بينها، مما يجعل الكون بأكمله خاضعا لعماء وحتمية هذه الحركة، ولعبة في يد المصادفة والضرورة الغير عاقلة. وبالتالي ليس هناك مكان لغائية كونية متناغمة، ترعى هذا الوجود حتى يشعر أصحاب النفوس الغير شجاعة والجبانة بالسعادة والاطمئنان(1).

(*) ديموقريطس ولد حوالي 460 ق م وازدهر في 420 ق م، موطنه الأصلي هو" أبديرا "الكائنة في تراقيا، والقريبة من أستاجيرا موطن أرسطو. وهو تلميذ وصديق لوقيبوس(أو لوسيبوس الغير مشهور كثيرا مثل تلميذه)، عاصر الحركة السفسطائية وسقراط. فلسفته هي محاولة للتوفيق بين الإيلية والهيراقليطية، حيث حاول معالجة مشكلة امتلاء الكون (الإيلية) وامتناع الحركة في حالة إنكار وجود الخلاء. لذا أثبت وجود الفراغ من أجل إثبات إمكان وجود الحركة. اهتم بدراسته أصحاب المذاهب الآلية خاصة الفلاسفة الروس، لأنه يتماشى مع إيديولوجيتهم. بتصرف عن:

- Aristote: la métaphysique, op. cit, Livre A chapitre IV, 985b p 55.
- أرسطوطاليس: الكون والفساد، مرجع سابق، الكتاب الأول، الفصل 8، ص 144.
- جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون العصر الأول، مرجع سابق، ص 110 – 111.

(1) René barthelot: un romantisme utilitaire étude sur le mouvement pragmatiste - la pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, librairie Félix alcon, paris, 1911. p 39.

رابعا: نتائج الفصل الأول

من هذا العرض لأهم أفكار نيتشه المتعلقة بالفلسفة اليونانية السابقة لسقراط يمكن أن نستخلص مجموعة من النتائج نعرضها كالتالي:

1- إن نيتشه قد تماهى مع الفلاسفة السابقين لسقراط وتعلق بهم، سواء في شخصيته أو أفكاره أو أسلوبه. فتصرفاته تدل على أنه يحاكي اليونان، ويظهر ذلك في وصيته لأخته "إليزابيت" عندما اشتد به المرض، الذي كان يهاجمه على شكل نوبات حادة من الألم، التي قال فيها: "أريد أن أدفن في قبري وثنيا شريفا"(1). فهو لم يكتف بأن يعيش مثل اليونان، بل أراد كذلك أن يموت مثلهم. أما أفكاره فهي تشكل نسخة معاصرة للفكر اليوناني القديم، ففي بعض الأحيان نشعر أن أفكاره هي أفكارهم، وأفكارهم هي أفكاره، إلى درجة أننا لا نميز ما بين الفكر الخاص بنيتشه والفكر الخاص باليونان(2). ويظهر ذلك في مسألة العود الأبدي والتراجيديا والفن...

وحتى أسلوب نيتشه في الكتابة، والمتمثل في الشذرات أو ما يسمى "بالأفوريزم". فإنه رغم كثرة التأويلات والتفسيرات حول سبب استعماله هذه الطريقة، إلا أن هناك تفسيرا يتلاءم ويتطابق مع ظاهرة انغماس نيتشه في الفلسفة اليونانية، وهو أنه بهذه الطريقة الشذرية في الكتابة أراد التقرب من الماضي والتقليد اليوناني السابق لسقراط، وبصورة خاصة طريقة الكتابة التي اعتمدها هيراقليطس المتمثلة في

---

(1) كامل محمد عويضة: فريدريك نيتشه نبي فلسفة القوة، مرجع سابق، ص 18.

(2) فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص 139.

الحكـــم والأمثال المنفصلة التي لا تشكل نسقا موحدا[1]. لذا يمكن القـــول إن نيتـــشه قـــد دخل في علاقة حية مع شخصية الفلاسفة السابقين لأفلاطون وسقراط. وكان يفتخر بأنه آخر المتبقين من العالم القـــديم، يقصد اليونان طبعا، يقول: "أنا تلميذ العصور الأكثر قدما، خاصة اليونان القديمة"[2].

2- رغـــم هـــذا الـــتعلق الحميمي بالفلسفة السابقة لسقراط، إلا أنه إزاء الفلاســـفة والحكمـــاء الـــذين عاشوا في تلك الفترة يطبق نيتشه مبدأ التـــراتبية، فهـــم ليسوا جميعا في نفس المستوى والمكانة عنده. فرأس الفلسفة التراجيدية حسب نيتشه هو هيراقليطس، وهذه التزكية لها ما يـــبررها وهو أن القول بالصيرورة وإثباتها يعني حتما إسقاط الصورة الدينـــية واللاهوتية عن الكون، أي الإطاحة بالمتعالي لحساب المحايث وهـــو الأرض والوجود الممتلئ دما وحياة[3]. هذا التبرير الأول يؤدي حتما إلى النقطة الثانية، وهي "وحدة العالم" فهيراقليطس" على خلاف أناكـــسيمندريس الذي فرق بين الوجود الغير محدد والوجود الخاضع للعقاب[4]، وبارمنيدس الذي قسم العالم إلى وجود حقيقي ولا وجود مـــزيف؛ أثـــبت عالما واحدا هو عالم الصيرورة، وبذلك فهو أبعد ما يكـــون عن مبدأ ثنائية العالم الذي انفجر لاحقا، وأقرب ما يكون إلى ديانة نيتشه، وهي الصيرورة والحياة والطبيعة والعودة الدائمة إليهما[5].

3- أطلق نيتشه على المرحلة السابقة لسقراط اسم العصر المأساوي، لأن عواطف هؤلاء كانت تفيض، في رأيه، بالحياة وغرائزهم كانت أرضية،

---

(1) Philipe choulet: Nietzsche in la philosophie allemande de Kant à Heidegger, op. cit, p 225.

(2) Lou andreas - Salomé: Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres, op. cit, p 75.

(3) محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 151.

(4) Georges Morel: Nietzsche II, op. cit, p 281.

(5) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 34.

هم شجعان لا يعرفون للخوف معنى، رغم أن العالم غير معقول[1].
وتـــأتي عظمـــة هؤلاء الفلاسفة الذين على شاكلة: أناكسيمندريس وهيراقلـــيطس وأمباذوقلـــيس، من كونهم طرحوا في نظر نيتشه أهم سؤال يمكن للفلسفة أن تطرحه؛ وهو "قيمة الحياة"[2]. فرغم فضاعة الحـــياة وتناقـــضاتها، فإن اليونانيين الأوائل لم يتعذروا بهذه الأسباب للانفـــصال عـــنها ونبذها. من خلال استبدالها بعالم آخر، بل على العكـــس مـــن ذلك تماما، ازدادوا انغرازا في الوجود الكائن، وقاموا بتأليه الحياة، وما الأعياد الديونيسوسية المرتبطة بتطور الكروم خلال فصول السنة إلا دليل على التمسك بالحياة[3].

4- بالنسبة لمشكلة أصل الفلسفة، فإن نيتشه ورغم تميز موقفه عن باقي الفلاســفة السابقين عليه، فإنه لم يقدم حلا مقنعا جازما - رغم أن الفلسفة ليست مكلفة بذاك - بقدر ما أضاف ثقل موقفه إلى الاتجاه الـــذي يؤصـــل للفلـــسفة اليونانية، ويجعل الإغريق "شعب الفلسفة المختار" إن جازت هذه العبارة. إن نيتشه بدفاعه عن أصالة الفلسفة اليونانـــية، يكـــون قد قلل وأنقص من قيمة الفكر الفلسفي الشرقي وجعله سطرا واحدا من كتاب التاريخ الفلسفي الضخم[4]. فاستبعاد الفلـــسفة الشرقية بكل الأمم المشكلة لها، هو في الحقيقة: "بدء قراءة كـــتاب الـــتاريخ من وسطه." وجهل بالفصول والأبواب السابقة، والتي لا يمكن فهم الكتاب بدونها.

هـــذا مـــن جهة ومن جهة أخرى فإن التأكيد على الأصل الشرقي للفلـــسفة والتعصب لذلك مثلما يفعل بعضهم قائلا: "إن موضوعية

---

(1) René Brethclot: un romantisme utilitaire, op. cit, pp 38 - 39.

(2) Charles Andler: Nietzsche sa vie et sa pensée II, op. cit, p 83.

(3) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 152.

(4) ول وايـــرل ديـــورانت: قصة الحضارة نشأة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجـــيل للطبع والنشر والتوزيع بيروت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس، الجزء الأول، ص: ك.

المؤرخ الغربي إنما هي بحق "وهم" (...) والحقيقة أنه إذا كان للموضوعية في التأريخ للفلسفة أي مصداقية، فإنها تكون غالبا لدى المؤرخ الشرقي عامة والعربي خاصة (...) والموضوعية هي دافعي الأول أيضا وراء إبراز خرافة ما يسمي بالمعجزة اليونانية"[1]. فهذا القول هو إعادة قراءة كتاب التاريخ من وسطه مثلما يفعل الطرف الأول. فالرد بالتعصب على التعصب ليس حلا أبدا؛ فإن كانت المعطيات الأركيولوجية والتاريخية قد توصلت إلى حد الآن إلى أن الشرق أسبق زمانا من الحضارات الغربية، فإن هذا العلم أي علم الآثار لازال في مهده وطفولته، فقد يكشف تطوره عن نتائج لم يتصورها أي مؤرخ إلى الآن. لذا يجب التأني في إصدار الأحكام مثلما فعل الدكتور عبد الرحمن بدوي، لكن هذا التأني لا يعني التقاعس والركود.

ولا يسعنا في هذا المقام إلا موافقة بعض الفلاسفة، في قولهم إن تاريخ الفلسفة يجب أن يكون أكثر اتساعا وانفتاحا على كل منتوج إنساني، والتخلي عن كل تحزب وتمذهب، لأن ذلك يؤدي حتما إلى الإقصاء والاستبعاد[2].

هذا وإن سؤال "الأصل" هو في الحقيقة بديل "لليوتوبيا"، لأنه يسقط خصوصيات الواقع والتاريخ ويتعلق بأهداب العقل وافتراضات الخيال. وبهذا فإنه يدخل في الأبحاث الميتافيزيقية، لأن هذا السؤال يقتبس من علم ما وراء الطبيعة طريقة البحث وجوهرها وهي أصول الأشياء ومصدرها[3]. فسؤال الأصل هو التساؤل عن الميلاد المحتمل

---

(1) مصطفي النشار: تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 28.

(2) كارل ياسبرز: تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994، ص 59 – 100.

(3) jean- Michel Rey: l'enjeu des signes, lecture de Nietzsche, op. cit. p 179.

للفلسفة، لكن هذا السؤال ذاته هو موضوع تساؤل وشك؛ ألا يكون سؤال الأصل كاذبا ومنحولا ومشوها، مطروحا بطريقة غير مستقيمة، مثله مثل السؤال حول أصل اللغة، وأصل التفاوت بين الناس؟ ألا توجد أشياء ومواضيع لا أصل أو بداية لها؟ ألا يمكن أن تكون الفلسفة واحدة من هذه المواضيع؟ إذن نلاحظ أن سؤال أصل الفلسفة هو في حد ذاته مولد أسئلة أعقد منه، وليس مصدرا للأجوبة والحلول البتة[1].

5- أما فيما يتعلق بتقسيم نيتشه للعصر الأول للفلسفة اليونانية، الذي يسميه العصر المأساوي فهو لا يبدو مؤسسا على فكرة مسبقة ومدروسة مثلما فعل كل من هيجل وتسلر واشبنغلر وبدوي. كما أننا لم نعثر أثناء إعداد هذا البحث على دراسة تهتم بهذه المسألة بالذات، أي تحقيب نيتشه للمرحلة السابقة لسقراط. ما عدا الإشارة التي قدمها الباحث المغربي الدكتور محمد الشيخ، فرغم الأهمية الفائقة لبحثه المعنون "نقد الحداثة في فكر نيتشه" إلا أنه قسم هذه المرحلة تقسيما غير دقيق أو مؤسس، فقد قسم هذه الحقبة المأساوية كما يلي: "**على المستوى الأول** - يقول محمد الشيخ - هذا أناكسيمندر عبر في جملته الملغزة (...) وهذا هيراقليطس أنشأ تصورا مرعبا ومذهلا لعالمنا (...) والأمر نفسه يقال بالإضافة إلى أناكساغوراس (...) **وعلى المستوى الثاني**، هذان أمباذوقليس وديمقريطس كانا يسيران في الطريق الأصوب لتقدير الوجود الإنسي..."[2].

والشيء الملاحظ على هذا التقسيم أنه أولا أسقط بعض الفلاسفة الذين أعطى لهم نيتشه أهمية بالغة خاصة بارمنيدس وتلميذه زينون الإيلي.

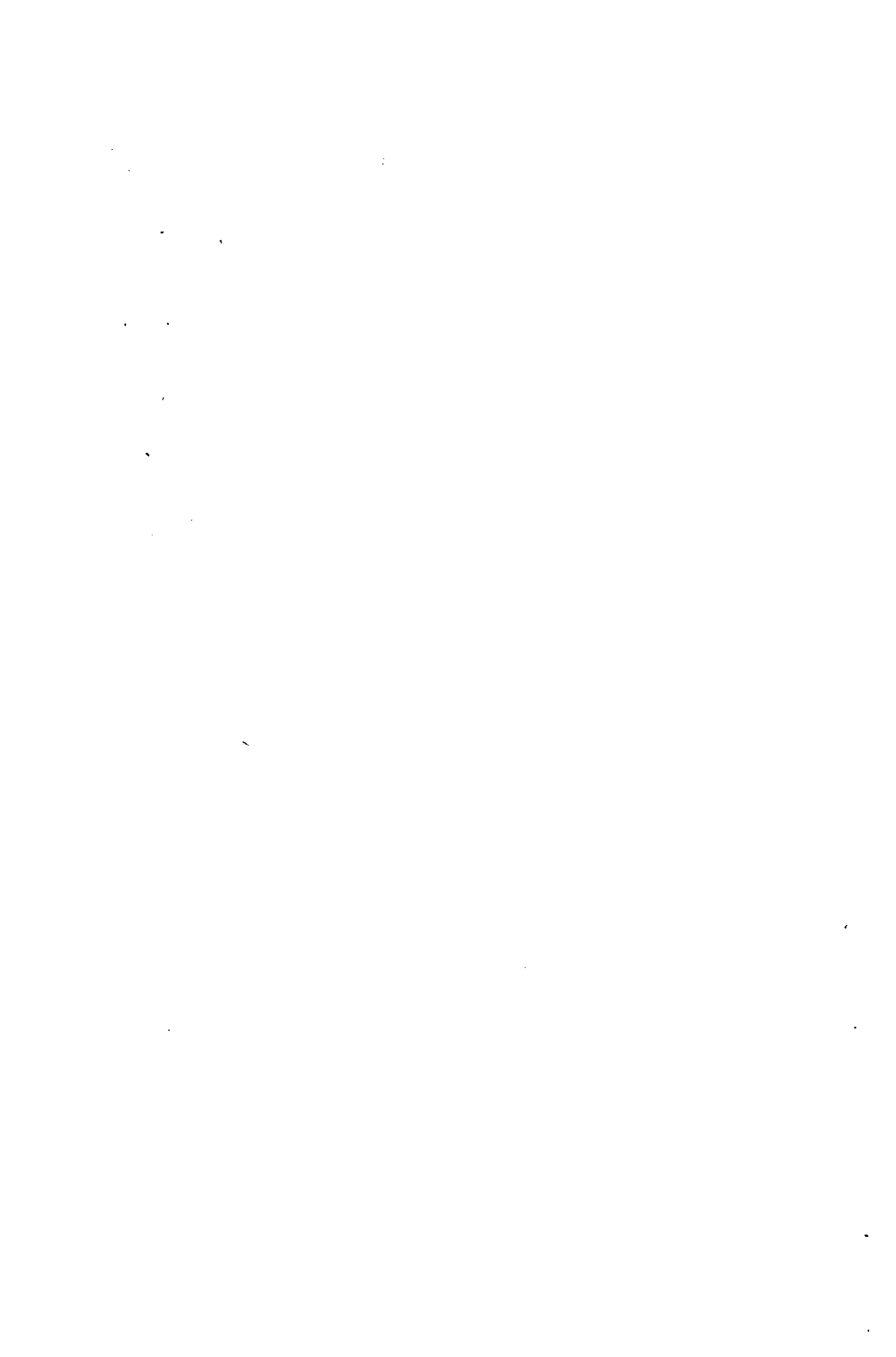
---

(1) jean Beaufret: Dialogue avec Heidegger - philosophie grecque, op. cit, p 19.

(2) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 224 - 226.

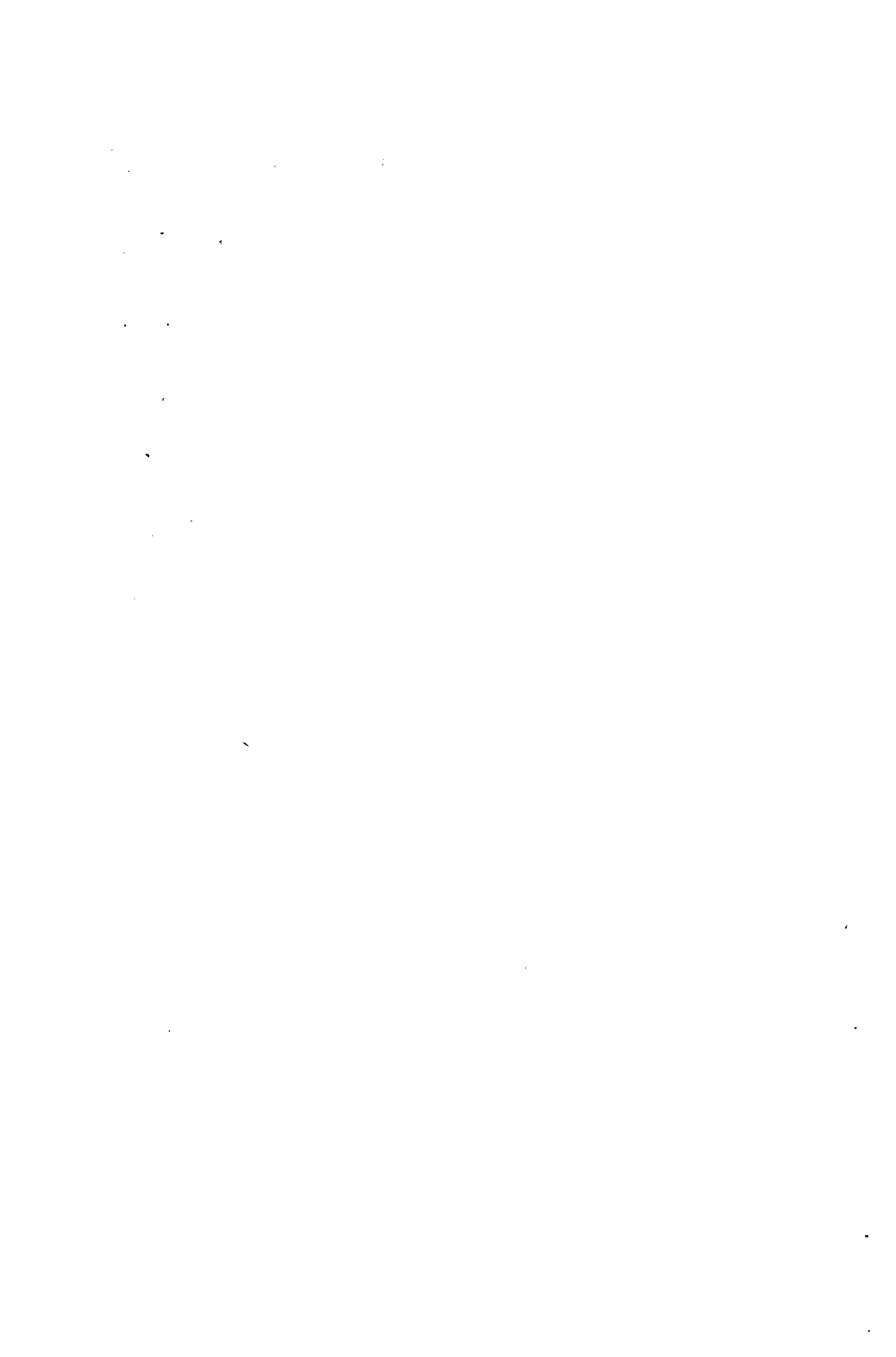
كما أنه ثانيا لم يعد إلى النصوص النيتشوية التي فيها يقسم بصورة واضحة هـــذه المرحلة مثلما أشرنا إلى ذلك في الصفحة 54 من هذا البحث. أما فيما يخص السؤال المطروح حول عدم تخصيص نيتشه مرحلة لهيراقليطس مـــثلما فعـــل ذلك مع أناكسيمندريس وبارمنيدس رغم الانتقادات التي وجههـــا لهما مقارنة بهيراقليطس، فهو في تقديرنا ربما يكون اعترافا من نيتـــشه بانتـــصار التقليد البارمنيدي (وحتى أناكسيمندريس لأنه يعتقد بالثنائـــية مـــثل بارمنيدس) الذي تطور فيما بعد وأصبح عقيدة فلسفية ودينـــية، في مقابـــل تلاشي واندثار التصور الهيراقليطي[1]. بفعل عوامل متعددة، سوف نحاول إظهارها في الفصل الثاني.

(1) فؤاد زكريا: نيتشه، مرجع سابق، ص 72.



الفصل الثاني

دلائل تدهور الفلسفة اليونانية
أو بداية الانحطاط



إن التقلـــيد الفلـــسفي الذي كان سائدا في عملية التأريخ للفلسفة اليونانية، هو اعتبار الفترة الممتدة من طاليس إلى غاية الطبيعيين المتأخرين، وبالتحديد أناكساغوراس؛ فترة تحضير العقل الإغريقي لنفسه، وتمرنه على الحـــركات الفلـــسفية اللازمة، وتهيئه لمرحلة أعلى وأسمى، وهي مرحلة النضج وانفجار عبقرية الإغريق وتفتقها، ابتداء من عصر بريكليس(*) إلى غايـــة وفاة أرسطو، أي من القرن الخامس إلى القرن الثالث قبل الميلاد. هذه المرحلة، التي تمثل العصر الذهبـــي، وقدمت كل ما يمكن أن يقدمه العقل البشري لليونان وللعالم بأكمله، ولم تترك أي شيء للعقول اللاحقة مـــا عدا الشروح والتأويلات. هي التي أصبحت فيها أثينا مرتع الفلسفة، وســـوق الحكمـــة، مثلما مثلها ورسمها الفنان الإيطالي "روفائيل سانتي" (1483 - 1520) - والذي يشير إليه نيتشه في الكثير من شذراته - في لوحته المشهورة: "مدرسة أثينا أو مدرسة العالم"[1].

(*) بـــريكليس حوالـــي 429 ق م قائد يوناني مشهور، ّمثل حزب الديموس أي الشعب، حـــيث انتخـــبه الأثينيون لعهدات كثيرة، فوصلت مدة حكمه إلى ثلاثين سنة متتالية، لأنـــه وســـع نطـــاق الحقوق السياسية أكثر مما فعل صولون، لتشمل أكبر عدد من الطـــبقات الاجتماعـــية. درس بريكليس عند فيثاغورس وزينون الإيلي، كما صاحب أناكـــساغوراس. وعندما تقدم في السن تزوج من أسبازيا الخطيبة اليونانية المشهورة ومؤسسة المدرسة النسائية، والتي تعلم عندها سقراط. بتصرف عن الكتب التالية:

- أفلاطـــون: منكـــسينوس (أو عـــن الخطابة)، ترجمة عبد الله حسن المسلمي، منشورات الجامعة الليبية، الطبعة الأولى، 1972، ص 52.
- مالـــك بـــن نبـــي: القـــضايا الكبرى، ترجمة عمر كامل مسقاوي، دار الفكر الجزائر- سوريا، الطبعة الأولى، 1991، ص 134.
- ول وايـــرل ديـــورانت: قـــصة الحـــضارة- حياة اليونان، مرجع سابق، الجزء 7، ص 12-13.

(1) محمـــد قاري: منطق أرسطو البنية المعرفية والمدلولات الثقافية، من كتاب: أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص 160.

وإذا اتفــق معظم - إن لم نقل كل- مؤرخي الفلسفة على أن هذه المـــرحلة الثانـــية من الفلسفة اليونانية تمثل القمة والأوج في مجمل تاريخ الفكر الفلسفي اليوناني، فإن مفكرا مثل نيتشه قد سار ضد التيار، وأعلن مـــتحديا الجميع أن هذه المرحلة الثانية هي مرحلة "ضد- هلينية"، مرحلة الانحطـــاط والفساد والانهيار[1]. وإزاء هذا الاصطدام بين ما هو مألوف وشائع، وما هو نيتشوي يحق - ويجب كذلك علينا - طرح هذه الأسئلة الاستـــشكالية ومحاولـــة الإجابة عنها: ما هو سبب وصف نيتشه لمرحلة الـــذروة والنضج للفلسفة اليونانية، بمرحلة الانحطاط والسقوط؟ وما هي أســـباب هذا الانحطاط حسب نيتشه وما هي مظاهره؟ وما هي الأسماء الفلسفية المسئولة عن ذلك؟

(1) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, op. cit, I, aph 62, pp 24- 25.

أولا: سقراط أعراض فساد الأصل والتعارض مع ديونيسوس

إذا كـــان نيتشه ليس رجلا، بل حزمة ديناميت أو برميل بارود كما يقـــول عـــن نفسه[1]، فإن أكبر من تضرر من انفجارا ته النقدية وأصيب بـــشظاياه الـــشكوكية الهدامة في العالم القديم هو سقراط،[*] حيث وصفه بأقبح النعوت، وجعله السبب في أفول نجم الفلسفة اليونانية الحقة. ولا نكاد نطلـــع علـــى كتاب من كتب نيتشه، أو حتى كتاب يتحدث عن فلسفة نيتشه، إلا ونجد إشارة إلى موقفه من سقراط. فإذا كان هيجل قد جعل من سقراط الأثيني أعلى منـــزله من عيسى الناصري، فإن نيتشه قد أنـــزله إلى منـــــزلة دون العبيد بكثير[2]. وإذا كان "روسو"[*] قد نصبه مبشرا ونبيا

(1) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، IVX فقرة 1، ص 173.

(*) ســقراط (470 – 399 ق م) فيلسوف يوناني من أثينا، أبوه نحات وأمه قابلة، فلسفته شــفوية حــيث رفــض أن يدونها، كان يتصف بمظاهر جسمية ذميمة. حدد هدفا لفلــسفته وهــو تقــويض أفكار السفسطائية، وبيان فسادها بمنهجه المعروف بالتوليد والــتهكم، وقد ساعده أفلاطون في ذلك. خلف ولدين من زوجته" إكزانتيب "التي كان على خلاف معها إلى يوم موته بتجرع السم تنفيذا لحكم قضاة أثينا. بتصرف عن:

- أفلاطون: فيدون (أو خلود الروح)، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، 2001، ص 277.
- اى. أف. ستون: محاكمة سقراط، ترجمة نسيم مجلى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002، ص 10.

(2) على حسن الجابري: نيتشه بين فلسفة التاريخ والأخلاق، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 60.

(*) جـــان جـــاك روســـو (1712 – 1778) فيلسوف فرنسي، ولد في جنيف وتتلمذ في فرنـــسا، عاصر المفكرين الموسوعيين وفلاسفة الأنوار أمثال "فرانسوا فولتير"، و"د يـــدرو" اهـــتم بالمـــسائل الاجتماعية (أصل التفاوت بين الناس) والسياسية(في العقد الاجتماعـــي أو أصـــول الحق السياسي) والتربوية (إميل أو في التربية)، إلى جانب كتب أخرى مثل: الاعترافات. بتصرف عن:

لديانته الطبيعية[1]، فإن نيتشه جعله مختالا وشريرا[2]. فما هي المبررات التي دفعت نيتشه إلى هذا الموقف السلبـــي من سقراط؟ ولماذا استبدل الصورة الجدية والمقدسة لسقراط شهيد الفلسفة وقانون أثينا، بصورة كاريكاتورية وهزلية؟ ثم إلى أي مدى يمكن موافقته في هذه القراءة الصادمة والثورية؟

1- سقراط متحالفا مع يوربيديس ضد المأساة:

كانـــت أخلاق اليونان الأوائل، وتفكيرهم تتسم بصفة المأساوية، ومـــن مظاهـــرها إعلاء شأن الجسد، ووضعه في مرتبة أعلى[3]. وإنعام (القـــول نعـــم) الحـــياة والتمسك بها، والارتباط بالأسطورة والموسيقى والشعر، وعدم فصلها عن الواقع والحياة، بل جعل كل هذه الأمور شيئا واحدا[4]. وإذا كانت التراجيديا قائمة على عمودين مختلفين هما الأبولوني والديونيسوسي المتصارعين دوما، كالصراع بين العقلي والشعري، المنطقي والوجداني. وإذا كان كل من إسخيليوس، أب التراجيديا وسوفوكليس: قد عبرا أحسن تعبير عن الطابع التراجيدي والمأساوي للوجود من خلال إيمان الأول بتوارث اللعنات، وتحليل الثاني للصراع الداخلي للإنسان[5]، فـــإن هـــناك شخصين قد دمرا كل هذا البنيان الكبير والصرح الشامخ للتراجيديا، والأمر حسب نيتشه يتعلق بيوربيديس وسقراط.

- ربـــيع عبد الكريم الشيخ: مقدمة أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، موفم للنشر المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الرغاية، 1991، ص VII.
- Jean jacques rousseau: du contrat social, bookking international, paris 1996, préface p 7.

(1) فرانس ولف: سقراط، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الثانية، 2002، ص 127.

(2) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، V، فقرة 201، ص 107.

(3) Friedrich Nietzsche: fragments posthumes été 1882 - printemps 1884, op. cit, 7 [44], p 267.

(4) Friedrich Nietzsche: la naissance de la tragédie, op. cit, aph 14 - 22, pp 96 - 147.

(5) أحمد عتمان: الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا، مرجع سابق، ص 230 – 255.

وفي هذا الصدد يقول نيتشه معبرا عن حقيقة العلاقة بين يوربيديس وسقراط: "كان يوربيديس في معنى من المعاني مجرد قناع، وكان الكاهن الـــذي تحـــدث باسمه ليس ديونيسوس، ولا أبولو أيضا، بل كان روحا حارسة مولودة حديثا يدعى سقراط"[1]. ونفهم من هذا القول أن هناك تواطـــؤ تـــام واتفاق كامل بين سقراط الفيلسوف ويوربيديس الشاعر والكاتب المسرحي، وهذا الاتفاق يظهر في نقاط عديدة، أدت مجتمعة إلى القضاء على النظرة التراجيدية التي كانت قائمة. ومن أهم هذه النقاط:

1- سقراط من بين الفلاسفة القائلين بوجود غائية كونية، وهذا يعني وجـــود عناية إلهية. والقائلين إن كل حركة أو ظاهرة في الوجود هـــي موضوعة ومرتبة من أجل غايات معلومة في العقل الإلهي، وهـــي خدمة الإنسان[2]. ونفس الشيء قال به يوربيديس، فقد أدخـــل فكـــرة أناكساغوراس الغائية القائلة: "في البداية كانت الأشياء مختلطة ببعضها، ثم جاء العقل ليبدع النظام"[3]. وهذه هي الفكـــرة الـــتي يرفضها نيتشه في عدة مناسبات، خاصة في خطبة زارادشت التي ألقاها على ضيوفه: "أنتم أيها الخلاقون، يجب أن تنـــسوا كلمة "لأجل" هذه، إن فضيلتكم تكمن تحديدا في عدم القـــيام بأي شيء "من أجل" و"لغرض" و"لأن"، يجب عليكم أن تصموا أذانكم عن هذه الكلمات الكاذبة"[4]. فالقول بأن الله قد خلـــق العـــالم من أجل خير البشرية والإنسان، هو حسب نيتشه

(1) فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة 12، ص 162.
(2) عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 56 – 57.
(3) فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة 12، ص 167.
(4) Friedrich Nietzsche: ainsi parlait Zarathoustra, op. cit, livre IV, de l'homme supérieur, aph 11, p 268.le discoure est: désapprenez donc ce «pour», vous qui créez: votre vertu précisément veut que vous ne fassiez nulle chose avec «pour», et «à cause de» et «parce que». Il faut que vous vous bouchiez les oreilles contre ces petits mots faux.

ضرب من التفكير الوقح، فكيف يمكن تصور قوة إلهية تخلق بخيرها الفائض مخلوقات وفي نهاية المطاف تعرضها للعذاب والألم. إن هذا في نظر نيتشه ضرب من العبثية والتناقض، لكن هذا التناقض يزول إذا نظرنا للعالم كتجلي للجميل(1). وهنا يقترب نيتشه كثيرا من تصور فولتير لمسألة الغائية الكونية؛ فإذا كان الأستاذ "بانجلوس" قد علم تلميذه "كانديد" بأن الكون يحكمه إله رحيم ومحب، "يسخر كل ما فيه لصالح الإنسان، فإن رحلات هذا التلميذ جعلته يطرح أسئلة كبيرة ومحيرة، فإذا كان الأشرار يغرقون في البحر- عندما شاهد كانديد ورفاقه غرق أحد السفن التي تقل مسافرين تحت إمرة مجموعة من القراصنة - تحقيقا للعدالة الإلهية، فمن يتسبب في موت الأبرياء يتساءل كانديد(2). وبهذا التقارب بين اعتقاد نيتشه وفولتير(*) نفهم جيدا لماذا أهدى نيتشه الجزء الأول من كتاب "إنسان مفرط في إنسانيته، كتاب العقول الحرة" لفولتير واصفا إياه بأكبر محرري العقول. بمناسبة مرور مائة سنة على وفاته، أي 30 ماي 1778.

يتفق سقراط ويوربيديس إذن في أن الكون مرتب في أحسن نظام، ووصل التفاهم والتناغم بينهما، إلى درجة أن سقراط - كما يقال - كان يساهم في كتابة المسرحيات اليوربيدية، ويساعده في تحديد مضمونها وأهدافها. كما أنهما تحالفا ضد شاعر المسلاة أو

---

(1) Emile Faguet: en lisant Nietzsche, ancienne librairie furne, paris (s.d), p 34.

(2) . Voltaire: Candide ou l'optimisme. édition Dar Sader Beyrouth, 2001, pp 12 - 72.

(*) فولتير (1694 – 1778)اسمه الأصلي هو" فرانسوا ماري أروت" مفكر فرنسي مشهور جدا، تلقي تعليما دينيا وأعاد كتابة مأساة أوديب. كان معارضا للفكر التفاؤلي كفكر لايبنتز. من أهم أعماله: رواية "صادق" وكتاب في التاريخ "عصر لويس الرابع عشر". بتصرف عن مقدمة رواية "كانديد أو المتفائل"، ص 5- 6.

الكوميديا: "أريسطوفان"(*) لأنه في مسرحيته "السحب" جعل سقراط موضوع سخرية، واعتبره صاحب مدرسة سفسطائية. وأكثر من ذلك فقد أذاع سقراط قصة عرافة دلفي، التي جعلته أحكم الأثينيين، وعندما سئل عن الأكثر حكمة، في المرتبة الثانية، من بعده لم يذكر سوى اسم يوربيديس[1].

2- يتفق كذلك سقراط ويوربيديس في تحررهما من الأسطورة، بل الأكثر من ذلك قتلهما وتدميرهما لها، وهذا بسبب نزعتهما التشكيكية والروح العلمية[2]، فقد كان يوربيديس – مدفوعا بنزعته الواقعية والعقلانية – يعمل على تمحيص الأسطورة، والتشكيك فيها. فهو لم يتقبل الصورة التي رسمتها الأساطير القديمة للآلهة، والتي تظهرها بصورة إنسانية، إنسانية جدا. بحيث كانت ترتكب في الأساطير مختلف الأعمال المخلة كالسرقة والمراوغة والزنا مع البشر...[3].

ويظهر تجريح يوربيديس في الآلهة من خلال مسرحياته الكثيرة أين يقول مثلا: "ماذا أقول يا زيوس؟ أأقول إنك تنظر إلى الخلق؟ أم إلى قولنا

(*) أريسطوفان ولد عام 450 ق م، من طبقة نبيلة واسمه دال على ذلك؛ إذ يعني "الأفضل يظهر". له عدة مسرحيات كوميدية (ملهاة) منها: "البابليين" و"الفرسان" و"الزنابير" و"السحب". وفيها ورد ذكر سقراط، على أنه بائع للحكمة المزيفة، ويصوره داخل سلة معلقة في سقف القاعة، ويعلن إنكاره للآلهة خاصة" زوس"، حيث أسقط عليه أي قدرة في التصرف في الظواهر الكونية، فهو ليس مسؤولا عن نزول المطر، بل السحب هي السبب الوحيد في حدوث هذه الظاهرة، إذ يقدم سقراط أدلة عقلية على ذلك. بتصرف عن: ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، مرجع سابق، الجزء 7، ص 318.

(1) فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة13، ص 170. كذلك ثيوكاريس كيسيديس: سقراط مسألة الجدل، ترجمة طلال السهيل، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 2001، ص 113.

(2) فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة 17، ص 201.

(3) أحمد عتمان: الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا، مرجع سابق، ص 280- 291.

إن هـــناك جيلا من الآلهة ليس إلا وهما وخداعا كاذبا نستمسك به ولا يجديـــنا نفعا، وإن المصادفة دون غيرها هي التي تسيطر على جميع مصائر البشر." ويواصل قائلا في نصوص أخرى: "هل في الناس من يقول إن في السماء آلهة؟ كلا ليس فيها آلهة... أي زيوس، إن كان ثمة زيوس، لأني لا أعرف عنه إلا ما يقوله الناس فيه"[1].

وهـــذه الخطـــوة الجديـــدة التي خطاها يوربيديس مقارنة بالشعراء الـــسابقين عليه، نجدها كذلك عند سقراط. فعندما سأل "فايدروس" عن أســـطورة اخـــتطاف بـــورياس – وهي الرياح الشمالية – لأوريثيا ابنة أريخـــيوس ملـــك أتيكا، رد سقراط متشككا: "لست ممن يصدقون هذه الأســـاطير (شأني في ذلك) شأن العلماء، وعلى ذلك لا أجانب الصواب إذا اتـــبعت مـــنطقهم فقلت إن الفتاة (يقصد أوريثيا) قد دفعتها رياح الـــشمال إلى أبعد من الصخور القريبة من نهر اليسوس... ومن ظروف موتها هذه نشأت الأسطورة..."[2]. وفي هذا النص نلمس الحس الوضعي لـــدى ســـقراط الذي يربط كل إنشاء مجرد أو أسطوري وميتافيزيقي، بحيثيات واقعية، والتباسات تجريبية.

وفي مناســـبة أخـــرى يسأل سقراط "أوطيفرون" متشككا: "وهل تعتقد حقا أن الآلهة يحارب بعضها بعضا، وأن نشبت بينها معارك ومواقع حامـــية، كمـــا يقول الشعراء (...) أكل هذه القصص عن الآلهة حق يا أوطيفرون؟"[3].

إضـــافة إلى كل ما سبق ذكره، هناك عدة تغيرات تقنية وجزئيات إجـــرائية، أحـــدثها يوربـــيديس في الكتابة والتمثيل المسرحي، ساهمت

---

(1) ول وايـــرل ديـــورانت: قـــصة الحـــضارة – حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 290– 300– 301.

(2) أفلاطـــون: فايدروس (عن الجمال)، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة 2000، ص 36.

(3) أفلاطون: أوطيفرون، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة، 2001، ص 31 – 32.

بالـــتدريج في تمزيق التراجيديا مقارنة بانطلاقتها الأولى ويمكن تلخيصها فـــيما يلـــي: قـــام يوربيديس باستبدال الخصائص الديونيسوسية وهي الموســـيقى، بالأبولونية وهي الحوار[1]، الذي يتأسس على المحاجة المنطقية والاســـتدلال العقلـــي. والمعلـــوم أن الارتكاز على العقل بإفراط وقوة واستعماله بكثافة، يؤدي إلى ضمور وتلاشي الإرادة والإحساس كأقوى نازع للتصور التراجيدي[2].

وقـــد دعم سقراط في ذلك يوربيديس، فبما أن هناك غائية كونية مـــوجهة لصالح الإنسان، فما عليه إلا أن يستعمل ملكته العقلية، ويرسم خطـــوات منهجـــية أثناء تفكيره، وينتقل من مرحلة إلى أخرى، مربوطة بـــصورة منطقية، حيث تتولد النتائج ضرورة عن المقدمات، وهكذا حتى يتم الوصول إلى معرفة الحقيقة وكشف سر الوجود المحتجب. وهنا يظهر الاعـــتماد المطلق الكلي لسقراط على العقل. واستبعاده التام لكل ما يمت بـــصلة إلى العاطفة، فالعقل هو المؤهل أكثر من غيره، على السير السليم والصحيح في عملية فهم حقيقة الوجود[3].

إن المـــنطق العقلـــي القـــائم على أسس وقواعد، لا يمكن أن يقبل قـــضيتين متناقـــضتين، وهذا ما سمي لاحقا بمبدأ عدم التناقض. لكن في المنطق التراجيدي لا يمكن أصلا الفصل بين ما هو خاطئ أو صحيح، لأن الكـــون لا يتسم بالوضوح مثلما تصوره سقراط، بل الوجود في التصور التراجيدي يتسم بالغموض والانغلاق والتكتم واللامنطقية[4]. لذا فسيادة مـــنطق العقل هو الذي أدى إلى موت التراجيديا عن طريق قتلها، بسبب

---

(1) كامل محمد عويضة: فريدريك نيتشه نبي فلسفة القوة، مرجع سابق، ص 15.

(2) رونالد سترومبورج: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601 – 1977)، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، الطبعة الثالثة، 1994، ص 494.

(3) زكـــي نجـــيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق بيروت القاهرة، الطبعة الثالثة، 1981، ص 17.

(4) جان بيير فرنان وبيير فيدال ناكيه: الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة، مرجع سابق، ص 22.

الاعتقاد بإمكانية فهم العالم بالتفكير والجدل والبرهنة، وهذا ما يولد الشعور بالتفاؤل والسعادة الناتجين عن الاطمئنان المعرفي، فالعقل يوهم صاحبه أنه بالتفكير السليم يمكن القبض بصورة كلية وقوية على أسرار الوجود(1).

هذا التفاؤل الذي تولده المعرفة العقلية والمنطقية، هو عكس ونقيض التشاؤم التراجيدي الناتج عن غموض الكون، وانعدام منطق للحياة. فالحياة مسلاة عند من يفكر، لكنها في الحقيقة مأساة عند من يحس ويشعر، وسقراط أبى إلا أن يفكر. ويخلص نيتشه إلى أن موت التراجيديا كان أمرا محتوما وضروريا على يد كل من سقراط ويوربيديس لأنهما قاما بالقضاء على شروط استمرارها وبقائها، وهي الأسطورة(2). كما أنهما قاما بإبعاد الممارسات الديونيسوسية من المسرحيات.

لكن نيتشه لم يتوقف عند هذا الحد في كشف حقيقة الفيلسوف والكاتب المسرحي المتحالفان، إذ استمر في التنقيب والحفر في الأيام الأخيرة لهما، فلاحظ أن كلا من سقراط ويوربيديس قد اكتشفا وتفطنا إلى الخطأ الكبير الذي اقترفاه. لكن هذا التفطن مثلما يحدث في معظم المسرحيات جاء متأخرا. ويظهر ذلك في أن يوربيديس في مسرحيته الأخيرة المسماة: "عابدات باخوس" وتسمى كذلك "الباخية" أو "نساء باخوس" قد صحح الأخطاء التي ارتكبها في النصوص المسرحية السابقة، حيث استرجع وأعاد توظيف كل الخصائص الديونيسوسية للمأساة. وهذا ما حدث كذلك لسقراط في أيامه الأخيرة، حيث كان يتغنى بموسيقى ديونيسوس(3)، ويستشهد بشعراء المأساة عندما كان ينتظر موته في السجن قائلا: "... فها هو يناديني صوت القدر على حد قول شاعر

---

(1) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, op. cit, p 24.

(2) رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، I فقرة 31، ص 130.

(3) كامل محمد عويضة: فريدريك نيتشه نبي فلسفة القوة، مرجع سابق، ص 15.

المأساة، ولا بد أن أجرع السم عما قريب..."[1]. وكأن سقراط هنا يعترف بسيادة الضرورة وأن الإنسان ليس حر الإرادة، إنما هو لعبة في يد هذا الوجود الذي لا يحمل منطقا عادلا أو موجه لغاية مستقيمة.

إذن فذنب سقراط الأول، حسب نيتشه هو أنه قام بمعاداة الفن، مجسدا في النظرة التراجيدية للحياة، وبهذا يكون قد رسم خط القطيعة مع عصر كان يمثل أرقى مراحل اليونان الأقوياء: "إن الفلاسفة السابقون لسقراط هم (في نظر نيتشه)الفلاسفة اليونانيون الحقيقيون، ومع سقراط شيء ما تغير"[2].

2- الإضعاف التدريجي للحواس والتوجه إلى النظري:

ينتقل نيتشه إلى مستوى آخر في عملية تفكيك النزعة السقراطية، وهو المستوى الإبستيمولوجي. فقد كان هم سقراط طوال حياته هو محاربة الاتجاه السفسطائي[*] الذي اعتبره متاجرا للحكمة والمعرفة[3]. وكان حريصا كل الحرص على إظهار بطلان مواقف السفسطائيين وتداعي مبادئهم. وأكثر من ذلك، ففي معرض تحديده لدرجات ومراتب

(1) أفلاطون: فيدون (خلود الروح)، مرجع سابق، ص 274.

(2) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance, op. cit, I, aph 76, p 33.

(*) السفسطائية من أكبر المصطلحات الفلسفية التي أثارت غموضا واختلافا، وتم التلاعب بها تاريخيا. إذ لم يحصل إجماع حول مدلول هذه التسمية وقيمة تعاليمها، رغم أنه يتضمن كلمة" سوفوس" الدالة على الحكمة. فقد ساد الاعتقاد منذ أفلاطون أن السفسطائيين هم أصحاب الحكمة الزائفة، وسايره أرسطو في ذلك. لكن في القرن التاسع عشر تم إسقاط كل المساوئ التي علقت بهذه التسمية، وتم رفع السفسطائين إلى منزلة مفكري التنوير. ومن أهم ممثلي السفسطائية نجد: بروتاغوراس، بروديقوس، جورجياس، هيبياس... بتصرف عن: - عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 165.

- ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 107.

(3) ديمتري غوتاس: الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة - مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 2003، ص 319.

النفس الإنسانية جعل سقراط نفس "محترفي السفسطة أو فن خداع الجمهور في المرتبة الثامنة"[1]. وهي المرتبة ألما- قبل أخيرة، فالسفسطائي أحسن من الطاغية فقط، وهو دون الفيلسوف، والحاكم الماهر، والسياسي، والرياضي، والعراف، والشاعر، والصانع. وقد قام سقراط بلوم صديقه "ابقراط"، عندما أراد أن يدفع النقود لبروتاغوراس مقابل تعلمه فن الكلام قائلا: "ألا تخجل وحق الآلهة من أن تظهر أمام اليونان بصفتك سفسطائيا"[2].

وبما أن سقراط قد نسف الطريقة السفسطائية في المعرفة، فإنه قدم منهجية جديدة بهدف بناء نظرية المعرفة وفلسفة الأخلاق، بناءا مختلفا متماسكا للوصول إلى ما يسمى بالتوحيد بين العلم والفضيلة، أو المعادلة السقراطية الشهيرة التي يمقتها نيتشه إلى حد الغثيان؛ والتي يقول عنها: "إن المعادلة: عقل = فضيلة = سعادة، تعني فقط يجب أن نفعل مثل سقراط"[3].

ينطلق سقراط في بناء نظرية العلم من خلال تفنيد نظرية بروتاغوراس الواردة على لسان "ثياتيتوس" القائلة بأن العلم هو الإحساس، وبأن الإنسان هو مقياس كل شيء، فهذا التحديد السفسطائي لا يمكن قبوله البتة، لأن هذا يعني أن الرياح مثلا هي باردة وغير باردة في الوقت نفسه، لأنها تظهر لأحدنا عاصفة، في حين تظهر لغيره نسمة خفيفة. ومنه فالإحساس لا يكشف إلا المظاهر، فأن يظهر لي شيء ما، فهذا يعني أني أحس به[4].

وبالتالي يجب التمييز بين الظاهر والحقيقة، بين الاعتقاد والعلم، فإذا كان الظاهر لا يمثل سوى اعتقادا باطلا، فإن الحقيقة هي التي تمثل العلم

(1) أفلاطون: فايدروس (عن الجمال)، مرجع سابق، ص 66.
(2) أفلاطون: بروتاجوراس (عن السفسطائي والتربية)، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2001، ص 68.
(3) فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، II قضية سقراط فقرة 10، ص 23.
(4) أفلاطون: تياتيتوس، مرجع سابق، ص 39 – 40.

الصحيح. هذا ما كان يلح عليه سقراط عندما حاور جورجياس في مسألة البيان والإقناع[1]. وبما أن الحواس لا تكشف الحقيقة أو العلم، فيجب البحث عن وسيلة أخرى لذلك. وهنا يلاحظ نيتشه بداية الانحراف: "أخطاء فضيعة (...) بلوغ **الوجود الحقيقي** وإدراكه بواسطة الديالكتيك، الانحراف عنه وفقدانه يكون بالغرائز، بالحواس. العقل هو مصدر كل خير، كل وعي، إن السير نحو الأحسن والأصح لا يكون إلا بالوعي"[2].

وبهذا التحديد السقراطي تحل اللعنة على الفلسفة، لعنة الجدل أو الديالكتيك، الذي يقتضي تجاهل الظاهر المتغير والمتناقض، واعتبار الحواس - كوسيلة لنقل هذا الظاهر- قاصرة بل وأكثر من ذلك تم اعتبارها شريرة ولا أخلاقية، في حين تم اعتبار العقل محل ثقة، لأنه يمكن أن يكشف "العلم الحقيقي" الذي يمثل الخير ونموذج الخيرية[3].

وهنا يلاحظ نيتشه نتائج إضعاف الحواس والغرائز والوجود كصيرورة، وهي التماهي والتطابق بين نظرية المعرفة والأخلاق، أو ما يسمى "ظاهرة التخليق"[4]، أي جعل معرفة الحقيقة بالعقل طبعا، فضيلة وخيرا. أما كل ما يأتي عن طريق الغريزة والحواس فهو خطأ ويجب اعتباره شرا. وهذا ما كان يقصده نيتشه بفظاعة المعادلة السقراطية. العقل (معرفة) = فضيلة = سعادة، وبالتالي فلا يمكن أن يكون الإنسان سعيدا إلا إذا التزم بالعقل النظري، أما من اعتمد على حواسه في المعرفة، فإن الشقاء هو مصيره. وهذا ما جعل نيتشه يعتبر هذه المعادلة هي علامة

---

(1) أفلاطون: جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 43.

(2) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance I, op. cit, aph 87, pp 39 - 40.

(3) Ibid, aph 182, p 79.

(4) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 240.

للانحطاط، ومظهرا للتدهور، لأنها تعارض بشكل جذري الغرائز اليونانية القديمة[1].

ويقصد نيتشه هنا بظاهرة الانحطاط؛ فوضى الغرائز ومرضها، وهذا مـــا يجعـــل الإنسان المنحط، يستعيض عن هذه الفوضى والاضطراب في الغرائـــز الحـــيوية، بقدرة أو ملكة أخرى هي العقل والمنطق والتصورات الكلية الكائنة في الذهن[2]. وهنا يستثمر نيتشه أحدى القصص التي تحكى عن سقراط، والتي تدل على فوضى غرائزه، واعترافه بذلك، حيث يقول: "قـــال غريب خبير بالوجوه لسقراط، عندما التقاه بأثينا بأنه قبيح وبأنه ينطوي على أقبح العيوب وأسوأ الشهوات، وقد اكتفى سقراط بالإجابة. لشد ما تعرفني جيدا!"[3].

وإذا كـــان نيتـــشه قد انتقد بشدة سقراط، فإنه قد أعاد الاعتبار للسفسطائية، وفق القاعدة القائلة: عدو (السفسطائية) العدو (سقراط) هو بالـــضرورة صـــديق. فهـــو يتحدث عن هؤلاء الحكماء، الذين عاصروا ســـقراط، بلهجـــة أكثر تسامحا، لأن ثقافة السفسطائيين تعكس الغرائز اليونانية التي كانت في عصر بريكليس. ومن هذه الغرائز عدم الركون إلى الـــوحدة والثـــبات، ويظهر ذلك في الإقرار بالاختلاف المحلي للأخلاق، فليس هناك قيمة أكثر صحة من قيمة أخرى، وكل شيء قابل للتبرير[4].

إن الفلـــسفة السفـــسطائية أبعـــد مـــا تكون سعيا وراء المفاهيم الأخلاقـــية- والقيمية بصورة عامة - الثابتة والنهائية الناجزة، مثلما كان ســـقراط يفعـــل[5]. وبما أن أصحاب هذا التيار التعليمي يؤمنون بالتعدد

---

(1) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, op. cit, p 178.

(2) جان غرانييه: نيتشه، مرجع سابق، ص 34.

(3) فـــريدريك نيتـــشه: أفـــول الأصـــنام، مـــرجع سابق، II قضية سقراط فقرة 3 – 9 ص 20 – 22.

(4) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance I, op. cit, aph 61-63, pp 24-26.

(5) إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 101.

ومشروعية الاختلاف على أساس أن الإنسان هو مقياس كل شيء، فإن نيتـــشه يـــنطلق من هذا المبدأ، ويتخذه طريقة لتأويل الدلالات وإثبات المنظورية، التي تدل على أن ليس هناك فكرة صادقة أو كاذبة مطلقا، بل الأفكار هي مجرد أعراض حيوية. لذا يمكن اعتبار نيتشه سفسطائي القرن التاســع عشر، لأن الفن النيتشوي في كشف الأقنعة وإزالتها، هو ضرب من الفن السفسطائي[1].

وإجـــراء مقارنـــة بـــين نظـــرة السفسطائيين إلى الحقيقة، خاصة بـــروتاغوراس ونظـــرة نيتشه، تكشف عن مدى التقارب الكبير بينهما. وتبريـــر ذلـــك أن مصطلح الحقيقة عند اليونان، وهو الأليثيا يعني اللا-نـــسيان أي استرجاع الذاكرة[*]. فالحقيقة في أصلها اليوناني لا تعني بتاتا الصحة والخطأ كحد منافي للأول، أو الصدق والكذب كحدود منطقية اســـتدلالية. بـــل تعني التذكر، فالإطار المفاهيمي للحقيقة هنا ليس إطارا إبـــستومولوجيا بحـــتا، إنمـــا هـــو إطـــار ميثولوجي مرتبط "بالذهنية الأسطورية"[2].

---

(1) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, op. cit, pp 55-153.

(*) يحدثنا أفلاطون عن سهل ليثي في أسطورة الجندي" أر" الذي مات في الحرب وبعد اثنـــي عـــشرة يـــوما نهض حيا وذكر لهم الرحلة الطويلة للروح بعد الموت، وقبل العـــودة إلى الحياة مرة أخرى تشرب النفس من النهر الموجود في هذا السهل، وإذا شرب شخص هذا الماء نسى كل شيء. كما اهتم "مارتن هيدغر" بكلمة أليثيا وفهمها على أساس أنها تدل على: اللاتحجب، لأنه حسب اعتقاده فإن اليونان كانوا ينظرون إلـــى الموجـــودات على أنها ذات طبيعة تحجبية، وغير ظاهرة، و"إذا كانت المعرفة تعـــتمد على تغلبنا على الخطأ، فإن الحقيقة هي لا تحجب الموجودات المحض." من أجل التوسع في المسألة يمكن العودة إلى الكتب التالية:

- أفلاطون: الجمهورية، تقديم جيلالي اليابس، موفم للنشر طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص 479- 488.
- هانـــز جورج غادامير: طرق هيدغر، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007، ص 232.

(2) رجاة العتيرى: الحقيقة عند اليونانيين القدامى وعند نيتشه، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية العدد السابع، أكتوبر 1988، ص 33.

كمـــا أن بـــروتاغوراس يـــرفض الاعتراف بوجود خطاب واحد وصـــحيح، بل هناك خطاب قوي تقتنع به الأغلبية، وخطاب ضعيف لا يحقق هذا الإقناع. فالأول هو الخطاب الحقيقي، أو هو الذي يمثل الحقيقة في حـــين أن الخطاب الثاني خاطئ. إن الصحة والخطأ هنا غير كامنين في ذات الخطـــاب، إنما في النتائج التي يحققها عند المستمعين. وهذا ما نجده ولـــو بصورة نسبية في نظرة نيتشه إلى الحقيقة، فليس هناك حقيقة نهائية ومتعالية عن الوهم والخطأ، فهذه الحدود الصارمة بين الصادق والخاطئ لا معنى لها عند نيتشه[1]. لذا فالفكر السفسطائي بالنسبة لنيتشه هو الأكثر عمقـــا وقـــوة مـــن الفلـــسفة السقراطية، لأن كلا من" بروتاغوراس" و"جورجياس" رفضا التمييز التقليدي، والذي كان سائدا وثبته سقراط، بين الحقيقة والخطأ[2].

3- انتصار إرادة العدم على إرادة الحياة؛ حقيقة موت سقراط:

رغم أن الكثير من الفلاسفة والعلماء والأدباء، سواء في الأزمنة القديمة أو الحديثة والمعاصرة، قد ماتوا بطرق غير طبيعية أو معتادة[*]، إلا أن قـــصة موت سقراط تفوق في انتشارها وشيوعها كل الحدود.

---

(1) رجاة العتري: الحقيقة عند اليونانيين القدامى وعند نيتشه، مرجع سابق، ص 38 – 40.

(2) René Berthelot: Romantisme Utilitaire, Etude sur le mouvement pragmatiste, le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, op. cit, pp 89 - 90.

(*) الأمـــثلة التاريخـــية على موت المشاهير كثيرة ومتعددة، مثل موت أنباذوقليس الذي ألقى بنفسه في فوهة بركان "إتنا" الثائر – مثلما أشرنا إلى ذلك سابقا عند الحديث عن تأويـــل نيتشه لفلسفته – وموت بروتاغوراس غرقا عند هروبه من أثينا بسبب اتهامه بالإلحـــاد عندما أظهر لا أدريته الدينية. كذلك نجد موت الحلاج المتصوف، الذي تم بطريقة قاسية، حيث جلد وقتل وحرق. وإعدام الكيميائي الفرنسي المشهور "انطوان لـــورين لافوازيه" بالمقصلة سنة 1794. للتوسع في موضوع لافوازيه يمكن العودة إلـــى: كاتـــي كـــوب وهارولد جولد وايت: إبداعات النار تاريخ الكيمياء المثير من الـــسيمياء إلى العصر الذري، ترجمة فتح الله الشيخ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، عالم المعرفة عدد 266 فبراير 2001، ص 183.

فلقـــد أصـــبحت هذه القصة معروفة سواء عند المختصين في تاريخ الفلـــسفة أو غير ذلك، وهي القصة التي تقول أن سقراط الفيلسوف الأثـــيني قد مات متجرعا السم. وقد وضع أفلاطون قصة مؤثرة جدا لموته يقول فيها:

"فلمـــا تم اغتـــساله بنفسه، جيء له بابنيه الصغيرين اليافعين، كما وفـــدت نـــساء أســـرته، فحادثهن وأوصاهن ببعض نصحه (...) جاء الـــسجان ووقف إلى جانبه (...) ثم استدار فخرج منفجرا بالبكاء (...) ناول سقراط القدح (...) جريئا وديعا لم يرع و لم يمتقع لون وجهه (...) رفـــع القدح إلى شفتيه وجرع السم حتى الثمالة رابط الجأش (...) دثر نفـــسه بغطاء، وقال (وكانت هذه آخر كلماته): إنني يا أقريطون مدين بديك لأسكيلبيوس، فهل أنت ذاكر أن ترد هذا الدين؟ فأجاب أقريطون أنـــه سيوفي الدين (...) وما هي إلا دقيقة أو دقيقتان حتى سمعت حركة، فكـــشف عـــنه الخـــادم، وكانت عيناه مفتوحتين، فأقفل أقريطون فمه وعينه"[1].

وإذا كـــان أفلاطـــون قد وضع هذه الرواية، فإن أرسطو قد وافق علـــيها وزكاها بطريقة غير مباشرة، عندما قال أثناء هروبه من أثينا بعد مـــوت "الإسكندر"، وثورة الحزب المعادي للحكم المقدوني المرافقة لهذا المـــوت، بأنـــه لـــن يترك للأثينيين مناسبة ثانية لارتكاب جريمة في حق الفلسفة، بعدما فعلوا ذلك مع سقراط[2].

لكـــن نيتـــشه يشك في هذه الصورة التي تم نقلها إلينا من طرف القدماء، أي أفلاطون وأرسطو. فهل فعلا تم إعدام سقراط؟ أم هو الذي فضل الموت بكامل إرادته؟ يجيب نيتشه قائلا: "لقد أراد سقراط أن يقضي نحبه: ليست أثينا، إنه هو الذي مد لنفسه كأس سم الشوكران، لقد أرغم

(1) أفلاطون: فيدون أو خلود الروح، مرجع سابق، ص 275 – 279.

(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 211.

أثيـــنا على أن تمدها إياه (...) سقراط ليس طبيبا همس لنفسه: وحده المـــوت هـــو الطبـــيب (...) أما سقراط فلم يكن إلا مريضا لزمن طويل"[1].

إذن، وحسب نيتشه، فسقراط لم يدفع إلى الموت، بل أراد أن يموت بمحض إرادته. والفرق بين القضيتين كبير وشاسع جدا. وهنا يعلن نيتشه ويكـــشف عـــن الخطأ الذي وقع فيه التقليد الفلسفي، الذي دام وترسخ لأكثر من ألفيتين من الزمن: سقراط لم يقتل، بل انتحر[2].

ولو عدنا إلى الحيثيات التاريخية المرتبطة بمحاكمة سقراط، لاكتشفنا فعـــلا أن هناك نوع من التسامح من طرف قضاة أثينا. فبعد أن وجه له كـــل مـــن "مليتيس" و"ليقوس" و"أنيتوس" تهمة تضليل الشباب (تلميذ ســـقراط المـــسمى القبيادس الخائن لأثينا دليل على ذلك)، وإنكار الآلهة القديمـــة عـــن طريق اختلاق آلهة جديدة[3]، تم تقديم سقراط إلى القضاة وكـــان عـــددهم خمـــسمائة وواحد (501). والشيء الذي حدث بعد التقـــصي، أنـــه لم يوافق على أن سقراط مذنب حقا إلا مائتان وواحد وثمانـــون قاضيا (281)، أما المائتان وعشرون (220) الباقية من القضاة، فقد قاموا بتبرئة سقراط من التهمة الموجهة إليه[4].

وبما أن القانون اليوناني، يلزم المتهم والمتهم (بفتح التاء الأولى وكسر الـــتاء الثانـــية) باقتـــراح العقوبة، فقد اقترح مليتس ورفاقه الإعدام، أما سقراط فقد اقترح أن يغرم بثلاثين قطعة نقدية. هذا الاقتراح الأخير أدى إلى تـــضايق قضاة سقراط وسخطهم، نظرا لسخافة هذا الاقتراح وطابعه الاستفزازي. وهذا ما جعل القضاة ينقلبون ضده، ويحكمون عليه بالموت،

---

(1) فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، II قضية سقراط فقرة 12، ص 24.

(2) فرانس ولف: سقراط، مرجع سابق، ص 87. كذلك: Gilles Deleuze: Logique du sens, op. cit, p 152.

(3) أفلاطون: أوطيفرون، مرجع سابق، ص 23 – 25.

(4) فرانس ولف: سقراط، مرجع سابق، ص 85.

وبالأغلبية الساحقة، عكس ما حدث عند الإدانة أين تعاطف معه تقريبا نصف القضاة[1].

والحكم الصادر والذي بمقتضاه ألزم سقراط بتجرع السم، لا يعني أن مــوت ســقراط أمر محتوم ونهائي، لأن الهروب من السجن كان من الأمور الميسورة. حيث نجد أن "أقريطون" قد توسل إلى سقراط أن يهرب عن طريق رشوة الحراس بالمال، كما اقترح له ملجأ في "تساليا" أين ينعم بالحمايــة. لكــن ســقراط رفض إلا أن يموت، متعللا بضرورة احترام القوانين، كمقياس للمواطن الصالح والنموذجي[2].

إن مــا يمكــن أن نستنتجه من كل هذه الأحداث، التي دونها أفلاطون ذاته، والذي ثبت الصورة التقليدية والبطولية لموت سقراط. أن ســقراط لم يعــدم بالإكراه الذي يتصوره أي إنسان، إذ أن هناك مجال كبير للانفلات من الإعدام، كأن يتم تخفيضه إلى السجن الدائم أو المــؤقت. لكــن ســقراط أبى ذلك ورفض، وفضل طريق الموت والخلاص. وهذا ما يسقط "وصمة العار التي لحقت بأثينا المتهمة بقتل سقراط"[3].

لكــن المشكلة التي تبرز على السطح هنا؛ لماذا فضل سقراط الموت رغم اقتناعه بالبراءة؟ وأنه غير مذنب في كل التهم التي وجهت إليه؟ لماذا تخلــى سقراط عن حياته بهذه السهولة والمجانية؟ يقول نيتشه: "كان هناك خيار وحيد محتمل للحكم عليه: النفي (...) لكن سقراط نفسه بدا مصرا علــى النطق بعقوبة الإعدام وليس النفي، عن وعي ودون أي وجل من الموت. هكذا لاقى مصيره بهدوء حسبما قال أفلاطون"[4].

---

(1) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 85.

(2) أفلاطــون: أقريطون أو واجب المواطن، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة 2001، ص 120 – 134.

(3) اى. اف. ستون: محاكمة سقراط، مرجع سابق، ص 6.

(4) فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة 13، ص 173 – 174.

إن الإجابة عن السؤال واضحة بالنسبة لنيتشه: سقراط أراد الموت، لأنه لم يعد مرتبطا بالحياة. والكلمة الأخيرة التي نطق بها سقراط "إني أدين بـديك لأسـكولاب (الإلـه)" بعـد أن تجرع السم؛ تعني أن: "الحياة مـرض"[1]. وبمـا أن سـقراط من أعداء الغرائز والأهواء، فيستحيل أن يتمـسك بالحياة لأن: "مصدر التعلق الشديد بالحياة، ليس هو العقل أو التفكير، فقليل من التأمل (وهو عند سقراط مفرط وكثير) كاف لإقناعنا بأن الحياة ليست خليقة بشي من الحب والاستمرار (...) إن هذا التعلق بالحـياة حـركة عمياء غير عاقلة، ولا تفسير لها إلا أن كياننا كله إرادة للحياة خالصة"[2].

ومـنه فموت سقراط ناجم عن إرادته هو، وليس إرادة خصومه أو القـضاة أو أثينا. أي عند سقراط انتصرت إرادة العدم والموت على إرادة الحـياة والقوة. لقد تخلى سقراط عن الحياة لأنه تخلى عن الغرائز القوية واسـتبدلها بطغيان العقل. وهذا ما يجعل سقراط ليس منحطا فحسب بل مؤسـسا لظاهرة الانحطاط، التي تدل على إضعاف الغرائز وتقوية العقل. وهذه الظاهرة التي تطورت بعد موت سقراط، وأخذت تنموا وتتدحرج مـثل كـرة ثلجـية، من العالم اليوناني إلى الأزمنة اللاحقة له. في هذا التدحـرج يتكاثر الفكر والنظر والتجريد، في مقابل اختفاء الأصل وهو الغرائز. "فقوة الغريزة تتناسب عكسيا مع كثرة الأفكار"[3].

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، IV فقرة 340، ص 190.
(2) عبد الرحمن بدوي: شوبنهور، مرجع سابق، ص 237.
(3) ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 65.

ثانيا: أفلاطون، الممهد للمسيحية والهجين الكبير

إن أكـــبر الأسمـــاء الفلـــسفية التي يقترن بعضها ببعض، في تاريخ الفلـــسفة هي: سقراط وأفلاطون(*). فبمجرد ما يتم ذكر الأول، يستتبع الـــثاني بـــصورة آلية صرفة. والسبب يعود إلى التقارب الزمني بينهما من جهة، كما يعود أيضا إلى التقارب المعرفي والفلسفي الذي ظهر في أستذة الأول وتلمـــذة الثاني، وهذا ما ولد منافع متبادلة؛ سقراط الأستاذ غرس التعالـــيم في أرض خـــصبة، نامـــية لا يخاف ضياعها. وأفلاطون التلميذ اســـتقبل هـــذه التعاليم، وأعطى لها صفة الخلود والحياة في التاريخ. وإن تـــتلمذ للأســـتاذ تلاميذ كثر (انطسثانيس، إقليدس المغاري، أرستيبوس القورينائـــي...)، فإن واحدا منهم فقط استطاع القبض على كل تعاليم الأستاذ؛ وهو أفلاطون، أما البقية فلم يعرفوا إلا أجزاء الفيل.

(*) أفلاطـــون (428 – 348 ق م) اسمه الحقيقي هو: أرسطوقليس، الذي يعني الأحسن الـــشهير، ونظـــرا لقـــوة بنيـــته وامـــتلاء جـــسمه العـــريض سمي: فلاطن. وهو أريـــسطوقراطي الأصـــل سواء من ناحية أمه (يعود إلى صولون المشرع) أو أبيه (يعـــود إلى ملوك أثينا الأوائل). بعد موت أستاذه سقراط قام بمجموعة من الرحلات قادتـــه إلـــى مـــيغارا، مصر، قورينا (مدينة ليبية حاليا)... أسس مدرسته المعروفة بالأكاديمـــية في أثينا، والتي دامت إلى غاية القرن الخامس بعد الميلاد، حيث أقفلت علـــى يـــد الإمبـــراطور "يوستينيانوس" سنة 529. كل مخلفات أفلاطون عبارة عن محـــاورات مـــا عـــدا مؤلفـــين، تقـــسم عموما من طرف الدارسين إلى: محاورات الـــشباب(خـــرميذس، لاخـــس، ليزس، جورجياس، الدفاع...) ومحاورات الرجولة (منكـــسانس، ميـــنون، أقراطيلوس، المأدبة...) ومحاورات الشيخوخة (السفسطائي، طيماوس، النواميس...). بتصرف من الكتب التالية:

- ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة، الجزء 7، مرجع سابق، ص 468.
- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 144.
- عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 93.

وإذا كـــان حضور سقراط في المؤلفات النيتشويه شبه دائم، مثلما رأيــنا سابقا، فإن أفلاطون هو سبب هذه المؤلفات، والدافع الذي حفز نيتـــشه إلى تأليف ما ألفه ككل. كما أن أفلاطون هو الفيلسوف الوحيد من القدامى، الذي خصص له نيتشه مؤلفا مستقلا، ويحمل اسمه كعنوان، وهـــو: "مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون". وهذا الكتاب هو كذلك مثل كــتاب "الفلــسفة في العصر المأساوي الإغريقي" عبارة عن مجموعة من الدروس المتتالية التي ألقاها نيتشه في المرحلة "البالية" (عندما كان مدرسا في جامعة بال)، من سنة 1871 إلى 1874[1].

يقول نقاد فلسفة نيتشه إن أفلاطون ليس حاضرا فقط في مؤلفاته، إنمـــا هو سبب وجود كل الفلسفة النيتشوية، لأننا لا يمكن أن نفهم هذه الفلسفة إلا إذا اعتبرناها عملا دؤوبا لقلب الأفلاطونية، وكفاح مستميت لتفكـــيك هــــذه المنظومة القوية جدا، والتي رسمت تاريخ الفلسفة الغربية بصورة كاملة، سواء في التفاصيل أو القضايا الكبرى[2]. فنيتشه لا يفهم الفلسفة الغربية إلا وهي أفلاطونية، أو كتمظهر دائم للأفلاطونية، في أكثر مـــن مـــستوى، سواء الفلسفي أو الديني أو الفني، لذا يضع نيتشه عنوانا لفلسفته وبالبند العريض على أنها: الحركة المضادة للميتافيزيقا، أي المضادة للأفلاطونية، بمعنى واحد[3].

لكـــن نيتشه لا يتعامل مع أفلاطون بصورة سطحية وسريعة، لأن تـــراثا بهـــذا الحجم والثقل يقتضي التريث والصبر. فقبل أن يبدأ في قتاله وهجومه الهادفين إلى تحقيق الانتصارات[4]، على الأفلاطونية يبدأ أولا في النظر إلى قيمة هذا الفيلسوف وأصوله مقارنة بأستاذه. فإذا كان سقراط

---

(1) Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit, p 143.

(2) يسري إبراهيم: نيتشه عدو المسيح، مرجع سابق، ص 119.

(3) Martin Heidegger: Chemins qui ne mènent nulle part, op. cit, p p 261- 262.

(4) فـــريدريك نيتـــشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، لماذا أنا حكيم جدا، فقرة 8، ص 37. وإنساني، إنساني جدا مع ملحقي، فقرة 1، ص 107.

من أصول غير نقية و"ينتمي بالولادة إلى أكثر الدهماء دونية (...) سمجا قبيحا"[1]. وإذا كانت غرائزه مضطربة توحي بالطابع الإجرامي، وإذا كانت نفسيته مهلوسة بما كان يسميه هو بالجن (جن سقراط)؛ فإن صفات تلميذه على خلاف ذلك تماما، فهو: "أجمل نبتة بشرية عرفتها العصور القديمة." كما أنه: "الأكثر براءة، فقد كان مجردا من المكر الخاص بالدهماء (...) وله قوة تفوق قوى كل سابقيه"[2].

إن أفلاطون ليس من الطبقة العامية، بل ينتمي بالمولد إلى نبلاء اليونان، سواء من ناحية أبيه أو أمه. وهذه الصفات الخلقية التي تتوفر في أفلاطون تتوافق والنزعة النيتشوية؛ التي يمكن أن نسميها بالفردانية الأرسطوقراطية. فهو يميل إلى الاستقلالية والوحدة في حياته، كما أن عاطفته تميل بصورة حادة إلى التفرد والاختلاف. ثم أن نيتشه يعتقد كذلك أن الفيلسوف يجب أن يكون بعيدا عن الساحة العامة، فالقيم الفردية مثل الشجاعة والاعتزاز والأنانية هي القيم التي يدافع عنها في كل مؤلفاته، في مقابل تشنيعه لقيم القطيع والدهماء مثل الطاعة والتضحية والنزاهة[3].

وبهذا، فلا يسع نيتشه إلا اعتبار أفلاطون هيلينيا نموذجيا، لأن له شأنا عاليا خاصة بالنسبة للفيلولوجيين؛ فهو يمتلك لغة ثرية لا يمكن أن تكون

---

(1) فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، II قضية سقراط فقرة 3، ص 19.

(2) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، مدخل وI عن أحكام الفلاسفة المسبقة فقرة 190، ص ص 12 - 97.

(3) Gisèle Souchon: Les Grands Courants de L'individualisme, Armand Colin Masson, Paris, 1998, pp 71 - 84. ET Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait Zarathoustra, op. cit, I Des Mouches de la place publique, p 48: «Tout ce qui est grand se passe loin de la place publique et de la gloire (...) Fuis, mon ami, fuis dans ta solitude.» et II L'enfant au miroir, p 75: «Alors Zarathoustra retourna dans les montagnes et dans la solitude de sa caverne (...) Ainsi s'écoulèrent pour le solitaire des mois et des années ; mais sa sagesse grandissait et elle le faisait souffrir par sa plénitude.»

موضوع مقارنة مع نصوص يونانية سابقة علية أو لاحقة له. أما أسلوبه فهو مـــن الجزالة، بحيث يجعل القارئ يتحصل على متعة فائقة، كما أن الوصف الأفلاطوني بلغ درجة من الكمال والجمال نادرا جدا، ولو استقصينا الكتابة بعـــده، لاستطعنا أن نلاحظ أن الكثير من الفلاسفة قاموا بتأليفات فلسفية بطـــريقة المحاورة[1]. فأفلاطون بالنسبة لنيتشه هو: "الإغريقي الوحيد الذي تـــبنى مـــوقفا نقديا في نهاية الحقبة الكلاسيكية (...) إنه الناثر ذو المواهب الفنية والقدرات الكبرى المتمكن من كل السجالات (...) وهو في التأليف يظهر موهبة درامية عالية." وتتعدى عظمته من الجانب المعرفي والأسلوبـــي إلى الجانب الأخلاقي، فالجميع يعترفون برفعته الأخلاقية[2].

والسؤال الذي يبرز بصورة حتمية هنا هو: لماذا يختزل نيتشه مهمته الفلسفية في قلب الأفلاطونية، رغم الفضائل التي يمتاز بها أفلاطون، والتي لم ينكـــرها نيتـــشه ذاته؟ ما هو المبرر الذي جعل نيتشه يعمل على قلب فلسفة هي في أصلها موضوعة وضعا صحيحا؟

الحقـــيقة - يقول نيتشه - أن أفلاطون، ورغم كل فضائله ومزاياه الكثيرة والمتعددة، فإنه لم يبق على طبيعته وأصله. بل طرأ عليه تحول، بل تغـــير نحو الأسوأ، ومصدر هذا التحول السلبـــي هو سقراط طبعا. وهنا يـــضم نيتـــشه صوته إلى "مليتس" ورفاقه، ويؤكد تهمة سقراط مرة ثانية بعدما أثبتها قضاة أثينا. فسقراط مفسد للشباب فعلا، والشاب الذي يهم نيتـــشه في هـــذا المقـــام هو أفلاطون؛ يقول: يمكن لنا أن نتساءل - باعتـــبارنا أطباء - عمن أعدى أفلاطون بهذا الداء (...) هل هو سقراط القبـــيح؟ هل كان بالفعل بإمكان سقراط أن يكون مفسد الشباب؟ أن يستحق كأس السم؟"[3].

---

(1) ألكـــسندر كـــواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، مصر، ص 11 - 16.

(2) فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 5 - 63.

(3) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر، مرجع سابق، مدخل، ص 12.

ويجـــيب نيتشه عن هذه الأسئلة التشككية قائلا: "يوجد في أخلاق أفلاطون شيء ما لا يمت بصلة إلى أفلاطون، بحيث يمكن أن نقول عنه إنه يـــوجد في فلسفته بالرغم منه، هذا الشيء هو: النـــزعة السقراطية التي تأباها في العمق طبيعته كأريسطقراطي..."[1].

وبالفعل، فإن مؤرخي الفلسفة يتحدثون عن قطيعة في حياة أفلاطون، ففي سنوات شبابه الأولى كان كاتبا مسرحيا، بحيث ألف مأساة رباعية، كما أنه كان يكتب الشعر. لكنه أحرق كل هذه الكتابات، والسبب في ذلـــك هو إرضاء معلمه الشيخ، الذي وقع تحت تأثير سحره وهو شاب دون ســـن العشرين[2]. فأفلاطون الشاعر التراجيدي الشاب واليافع دفع ثمـــنا غاليا من أجل تتلمذه لسقراط، فقد كان عليه أن يتخلى عن توجهه الأصلي، وهو التأليف التراجيدي[3]. وإذا كان الشائع عن سقراط أنه لا يعلـــم الشباب بمقابل مادي وأجر ما، عكس السفسطائيين، فإنه في حالة أفلاطون قد تلقى أجرا باهظا، يفوق كل مقابل مادي.

ومـــا نلاحظـــه هنا، أن نيتشه قام بقلب الاعتقاد السائد والفكرة المنتـــشرة حول علاقة سقراط بأفلاطون رأسا على عقب. فقد شاع أن أفلاطـــون هـــو الذي شكل فلسفة سقراط، وقوّله ما لم يقله، وأكثر من ذلك هناك من يقول إن أفلاطون قد شوه أفكار سقراط، وحرف صورته التاريخـــية. أمـــا نيتشه فيؤكد أن العكس هو الذي حدث، فأفلاطون في أصـــله يمـــثل الفيلسوف الهليني النموذجي والمثالي لكنه، فسد بين يدي سقراط. لكن هذا لا يعني أن سقراط هو السبب الوحيد لفساد هذا الهليني النموذجي؛ بل هناك سبب آخر ساهم في ذلك وهو الرحلة التي قام بها إلى

---

(1) المرجع نفسه، V فقرة 189، ص 96.

(2) ول وايـــرل ديـــورانت: قـــصة الحـــضارة – حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 469.

(3) Jean - Michel Rey: L'enjeu de signes, lecture de Nietzsche, op. cit, p 256.

مصر[1]، أين تم تلويثه بالتعصب اليهودي، وتمت عدوته بالتزمت الأخلاقي، المتمثلة في فكرة الخير الأسمى أو المثالي كتعويض لمكانة الآلهة الإغريقية.

وبما أن أفلاطون تحول عن أصله، سواء مدفوعا إلى ذلك أو مريدا، فـــإن الآلة النقدية النيتشوية لا تصبر على ذلك سكوتا. وهنا تبدأ ملحمة قلـــب الأفلاطونية في فلسفة نيتشه. وسوف نحاول إجمالها في ثلاث نقاط كبرى، جامعة النقد النيتشوي الموجه إلى أفلاطون.

1- السؤال الماهوى والسؤال الجينيالوجي:

مـــن العبارات المدرسية، والتي ترد على لسان كل دارس للفلسفة، عـــبارة كارل ياسبرز(*) المشهورة: "إن الأسئلة في الفلسفة أهم بكثير من الأجوبة، وكل إجابة تتحول إلى سؤال جديد"[2]. وهي عبارة تدل على أن منـــشأ الفلـــسفة وماهيـــتها مرتبط بالأسئلة التي يطرحها الفيلسوف والمفكر عامة. فقيمة أي فلسفة لا تكمن - بصورة مطلقة - في الأجوبة والنظريات التي تقدمها، بقدر ما تكمن في الأسئلة التي تصوغها. فالسؤال هـــو الذي يمكن من فتح حقول معرفية جديدة، وهو الذي يمكن كذلك

---

(1) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance, op. cit, I, aph 380, p 183. Et Charles Andler: Nietzsche sa vie et sa pensée III Nietzsche et le transformisme intellectualiste la dernière philosophic du Nietzsche, Librairic Gallimard N R F paris, 5e édition, p 390.

(*) كـــارل ياســـبرز (1883 – 1969) فيلسوف ألماني معاصر، إبتدأ حياته محللا نفسيا وانتهـــي فيلـــسوفا وجوديا مؤمنا (مسيحي كاثوليكي)، درس في جامعة بال أين كان يدرس نيتشه، فتأثر به كل التأثر، فلا يخلو كتاب من كتبه الكثيرة من ذكر نيتشه مع تمجـــيده. ويمكـــن إعتـــبار تأويله لفلسفة نيتشه من أكبر التأويلات، إلى جانب تأويل مـــارتن هيدغر وجيل دولوز. من أهم مؤلفاته نجد "نيتشه" 1936، "نيتشه والمسيحية" 1946. بتصـرف عن الكتب التالية:

- حسن حنفي: مقدمة في علم الإستغراب، مرجع سابق، ص 374.(هامش)
- حسن حنفي: بين ياسبرز ونيتشه، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 25.
- جان بول سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، 1983، ص 41.

(2) Karl Jaspers: Introduction à la philosophie, op. cit, pp 10 - 11.

مـــن وضـــع المسائل المستعصية وضعا جديدا وملائما من أجل السير في طريق البحث النظري.

وإذا كـــان "طه عبد الرحمن"(*) يحدد شكلين فقط للسؤال الفلسفي، هما الـــسؤال القـــديم الذي طرحه اليونان، بغرض فحص وإفحام المحاور، والسؤال الحديث الذي يتصف بالنقدية، لأنه يضع حدودا للعقل، لا يمكن أن يتجاوزها، مهما امتلك من قدرات، حيث يبقى هناك مجال للا- أدرية، وهو أساسا السؤال الكانطـــي[1]، فإننا في هذا المقام يمكننا تعديل وتطوير هذا التقسيم، لأن السؤال الأفلاطوني لا يهدف فقط إلى إفحام الخصم، خاصة إذا كان المحاور سفسطائيا، رغم أنه يقوم بذلك فعلا، بل له أهداف أخرى إيجابية لا يمكن إنكارها؛ فهو يعلـــم أولا[2] "أن طرح الأسئلة أصعب من الإجابة عنها"، فالإخفاق في القـــدرة على طرح السؤال الملائم، مثله مثل عدم القدرة على العثور على الإجابة الصحيحة، تجعل المتحاورين يراجعون المسلمات والاعتقادات.

هذا، وهناك" نمط سؤالي أو تساؤلي" مهم جدا، ظهر بعد كانط، لم يذكره مصنف الأسئلة السابقة وصاحب: "اللسان والميزان"، وهو السؤال الجديـــد الذي طرحه نيتشه، المسمى بالسؤال الجينيالوجي أو النسابـــي. لـــذا تحـــصل نيتشه على لقب "الفيلسوف السائل، أو السائل الكبير"[3]

(*) طـــه عبد الرحمن مفكر وأكاديمي مغربي معاصر، ولد سنة 1944. استكمل دراساته العلـــيا بالـــسربون، قـــدم الأطروحة الأولى تحت عنوان: "اللغة والفلسفة: رسالة في البنـــيات اللغـــوية لمـــبحث الوجود" سنة 1972 والأطروحة الثانية حول موضوع: "رســـالة فـــي الاستدلال الحجاجي والطبيعي ونماذجه" سنة 1985. أهم أعماله: "فقه الفلسفة في جزأين، "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي".

(1) طـــه عبد الرحمن: الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002، ص 13.

(2) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج – الخطوات الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حـــسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس الجماهيرية العظمى، الطبعة الأولى، 2007، ص 483.

(3) جمال مفرج: نيتشه عند دعاة التقدم العربي، في التيارات الفلسفية الغربية الحديثة وأثرها علـــى الفكر العربي، طبع دار الهدي للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة- منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية جامعة منتوري قسنطينة 2003، ص 27.

بجدارة. وبهذه الطريقة في الطرح يعارض نيتشه الطريقة الأفلاطونية والكانطية على حد سواء، وهذا ما يجعلنا بدورنا نطرح السؤال التالي: هل هناك فعلا فرق بين السؤال الأفلاطوني الماهوي والسؤال النيتشوي الجينيالوجي؟

لو تأملنا الأسئلة التي يطرحها أفلاطون على لسان سقراط في محاوراته الكثيرة، لوجدنا أن هذه الأسئلة ذات طابع واحد ومشترك. فمثلا عندما يسأل سقراط ما التقوى وما الفجور؟ ويجيب أوطيفرون قائلا: "التقوى هي أن تقيم الدعوى على كل من يقترف جريمة القتل أو الزندقة." فإن رد فعل سقراط كان عنيفا نوعا ما: "لم أطلب منك يا أوطيفرون أن تضرب لي للتقوى مثالين أو ثلاثة، بل أن تشرح الفكرة العامة التي من أجلها تكون الأشياء التقية كلها تقية"[(1)].

وعندما يطرح كذلك سقراط السؤال على مينون عن الفضيلة؟ يجيب المحاور قائلا: "فضيلة الرجل هي أن يكون قادرا على إدارة شؤون الدولة، فضيلة المرأة أن تحسن إدارة منزلها محافظة على ما فيه ومطيعة لزوجها، وهناك فضيلة الطفل وفضيلة الشيخ." وهنا يرد سقراط متهكما: "كنت أبحث عن فضيلة واحدة، وإذا بي أمام خلية من الفضائل (...) الفضائل مهما يكن من كثرتها ومن تنوعها، إلا أنها تمتلك جميعا صورة معينة واحدة بها تصير فضائل"[(2)].

وما فعله أفلاطون مع الفضيلة والتقوى، فعله كذلك مع بقية المفاهيم. فأي دارس لمحاورات أفلاطون يفهم أن تحديد ماهية الأشياء والتصورات الأساسية لا يكون بالعودة إلى عالم الواقع والتجربة المتحولين والجزئيين. فالجمال مثلا وهو الموضوع الذي اهتم به أفلاطون كثيرا إلى جانب موضوع الخير، ليس كائنا في هذا العالم، ليس موجودا في الأرض،

---

(1) أفلاطون: أوطيفرون، مرجع سابق، ص 31 – 32.

(2) أفلاطون: مينون (في الفضيلة)، مرجع سابق، ص 72 – 75.

أو الواقـــع كمـــا نراه ونعيشه، بل إنه يعلو عليه، فهو موجود في المثال والماهية، أو أن وجوده الماهوي ليس كائنا في العالم الحسي[1].

لـــذا يتميز السؤال الأفلاطوني – السقراطي[*]؛ بأنه سؤال ماهوي، أي يـــتعلق بماهـــية الأشياء، وليس الأشياء في حد ذاتها. وهذا ما يعكس الخلفـــية الـــتي انطلـــق منها أفلاطون، وهي أن العالم ليس واحدا: هناك الأشياء والأفكار، الحقائق والمظاهر، الوقائع ومثال الوقائع. وبلغة الفلاسفة السابقين على سقراط: هناك الوجود والصيرورة أو اللاوجود[2].

إن أفلاطون عندما يطرح السؤال "ما هو؟"، فإنه يطرح إذن سؤال الجوهر. فأكبر الحماقات حسب أفلاطون هو أن نقول أن اللوحة الفنية، أو المـــرأة... هـــي الـــتي تمثل الجميل في حد ذاته، فعندما نسأل "ما هو الجميل؟" فإن الصفة الكلية (كما يحدد ذلك أرسطو لاحقا في منطقه) لا يجـــب تحديدها أو تعريفها بصفة جزئية، بل بصفة كلية أخرى[3]. وبهذا يـــتحقق المشروع السقراطي وهو الجدل كانتقال من فكر إلى فكر، دون العودة بتاتا إلى عالم الحس والواقع والتغير.

وإذا كـــان هذا السؤال الميتافيزيقي الذي ابتدعه أفلاطون وسقراط معـــا، يؤدي إلى النظر، والانفصال عن الواقع، فإن نيتشه قد عمل على إســـقاطه وإلغائـــه. فلا يهمنا في نظره معرفة الخير والشر في ذاتهما أو في جوهـــرهما. بـــل المهـــم هـــو الكشف عن المتكلم الذي يستعمل هذه

---

(1) دنـــيس هويـــسمان: علـــم الجمال "الاستطيقا"، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار إحياء الكتب العربية، ص 22 – 23.

(*) قـــد يحـــدث أن يدخل متحاوران، في جدل وخلاف حول نسبة فكرة من الأفكار إلى أفلاطون أو إلى سقراط، لكن هذا لا يهم بصورة كبيرة: لأن إثارة هذه المشكلة يشبه مشكلة؛ هل وليام شكسبير (1565 – 1616) أم فرنسيس بيكون (1561 – 1626) هو مؤلـــف المـــسرحيات المنسوبة إلى شكسبير، فهذ الطرح لا يشكل مشكلة حقيقية، بل المهـــم هو مضمون هذه الأعمال. وهذا هو الموقف الذي تبناه وأعلنه "وولتر ستيس" في كتابه تاريخ الفلسفة، ص 11. وهو في تقديرنا موقف مقبول إلى حد كبير.

(2) محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 97.

(3) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 99.

المصطلحات، أي الخير والشر، الجمال والفضيلة...[1] إن السؤال الحقيقي الــذي يجب طرحه، لابد أن يكون بالصيغة التالية: "ما هو هذا بالنسبة لي؟" فلو قمنا بعملية مقارنة بين هذه الصيغة، والصيغة الأفلاطونية وهي: "مــا هو؟" لاكتشفنا مدى شساعة الفرق، فالأول سؤال محايث، يعكس حقيقة الواقع الإنساني حيث كل شيء يرتبط بالأفراد والذوات، في حين أن السؤال الثاني مفارق بعيد كل البعد عن الإنسان والواقع[2].

إن السؤال "ما هو هذا بالنسبة لي أنا" أي ما هو الخير بالنسبة لي مثلا؟ هــو سؤال مرتبط بالضمير المتكلم، فهو لا يقف عند المظاهر والأقنعة. ولا يخاتل ويراوغ باسم الماهية والحقيقة. لذا فالسؤال الذي يقترحه نيتشه يتصف بأنــه: "لا يسأل الشيء من حيث ما هو، من حيث الماهية، إنما من حيث ما يــضمره ويخفــيه ويحجبه، يسأل السؤال الجينيالوجي عن طبيعة القوى التي تستحوذ على الخطاب، وطبيعة الإرادة التي تستولي على النص وتمتلكه"[3].

ومــا يمكن أن نفهمه أن السؤال الأفلاطوني ليس سؤالا بريئا، بمعنى أنــه يخفي وراء ادعاءه الكلية والماهوية والشمولية، يخفي إرادة للسيطرة وفرض إرادة المتحدث أو المرجعية القوية. كل هذا دون أن يصرح ويعلن عــن هــذه النوايا المضمرة. في حين أن السؤال الذي يقترحه نيتشه، هو سؤال شفاف وواضح ومنفتح على حقيقته، لأنه يعلن الإرادة التي تريد أن تسيطر، والكامنة وراء تحديد القيم والمفاهيم مثل الخير والجمال...

وفي الحقــيقة، أن نيتــشه ليس هو أول من عارض طريقة المساءلة الأفلاطونية. فقد كان "هيبياس" - السفسطائي الذي عنون أفلاطون أحد محاوراته باسمه - يعتقد أن السؤال: "من؟" أكثر أهمية وعمقا من السؤال "ما؟". لأن السؤال الأول يمكن أن يكشف جوهر الشيء، لأنه يحيل إلى

---

(1) ميشال فوكو: الكلمات والأشياء، مرجع سابق، ص 255.

(2) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 99.

(3) محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 97.

الموضـــوعات الموجودة في الواقع، هذا الواقع المتغير والبعيد كل البعد عن الثـــبات. وكأن هيبياس هنا يصعب عليه تأسيس مفاهيم ثابتة حول الخير والجمـــال... في حـــين أن كل شيء في حالة تغير وتبدل وسيلان. وهنا نلاحـــظ مدى التقارب مرة أخرى، بين المبادئ السفسطائية والنيتشوية. لكن نيتشه يعمق المسألة أكثر، لأن السؤال "من؟" يحيل حسبه حتما إلى الإرادة، التي تتميز بالتحول والتعدد، وبالتالي لا يمكن الحديث عن مفاهيم في ذاتها، إنما مفاهيم بالنسبة إلى إرادة ما[1].

2- الديالكتيك والفن:

مـــن بين مبادئ ونتائج السؤال الماهوي، مثلما رأينا سابقا؛ هو افتـــراض وجود عالمين: وهذا ما تكفلت أسطورة الكهف[*] بإظهاره

---

(1) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 99.

(*) أسطورة الكهف Allégorie de la caverne، من بين الإبداعات الأفلاطونية المشهورة، عـــند الخـــاص والعام من المثقفين، تستعمل في كل الحالات لإثبات وجود عالمين، حقيقـــي ومزيف وملخصها هو: لو تصورنا مجموعة من الرجال وضعوا في كهف مـــنذ طفولـــتهم، كما أنهم مقيدون بحيث يتعذر عليهم التحرك أو الخروج منه. ولهذا الكهـــف مخـــرج إلى النور، ومن وراء هؤلاء الرجال، وفي موضع عال تشعل نار مـــضيئة. وبين النار وموضعهم يمتد جدار عليه رجال يحملون أدوات صناعية ذات أشـــكال مختلفة. "فهؤلاء السجناء إذن لا يعرفون من الحقيقة في كل شيء إلا ظلال الأشـــياء المصنوعة." ولو أطلقنا سراح أحد الموقوفين، نحو المخرج المنير، وأريناه الأشياء المختلفة التي كانت تظهر أمامه، فسوف يشعر بالدهشة والحيرة، و"يعتقد أن الأشـــياء التي كان يراها من قبل (أي الظلال) أقرب إلى الحقيقة من تلك التي نريها لـــه الآن (أي الأصـــلية)... فإذا ما عاد بذاكرته بعد ذلك (بعد أن يكتشف أن ما كان يعـــتقده حقـــيقة ما هو إلا ظلال للحقيقة) إلى مسكنه القديم، وإلى رفاقه السجناء، ألا تظنه سيغتبط لذلك الذي طرأ عليه، ويرثى لحالهم. وبلغ تأثر نيتشه بأسطورة الكهف أن جعـــل زرادشـــت صاحب كهف أيضا. لكن الكهف النيتشوي ليس مصدرا للظن والـــزيف والظـــلال بل هو مصدر المعرفة والحكمة والكشف، إن الشمس هي التي تطـــل علـــى زرادشـــت فـــي كهفـــه، وليس هو الذي يسعى إليها مثلما فعل سجناء أفلاطون. من أجل التوسع في المسألة يمكن العودة إلى:

- أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، الكتاب السابع، ص 311 – 315.
- فريدريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، الجزء الثاني، الطفل حامل المرآة، ص 69.

وشـــرحه بكيفـــية بيداغوجية قوية. فما أراد أفلاطون إبلاغه، هو أن العـــالم الحـــسي والواقعي مناقض، في خصائصه ومميزاته، لعالم المثل والحقائق الثابتة. لذا فموضوعات عالم الواقع لا يمكن اعتبارها حقائق، لأنها كائنة في عالم الصيرورة واللاوجود، إلى جانب مشاركتها في عالم المـــثل. وبما أن المعرفة الحقيقية مرتبطة بما هو ثابت وأزلي، فإن معرفة عـــالم الحس أمر غير ممكن أصلا، لأنه في حالة صيرورة وتغير. ومنه فالمعرفة الحقيقية لا تكون إلا بالجدل، أين ندرك المفاهيم المستقلة، في عـــالم موضوعي يسميه أفلاطون عالم المثل[1]. لكن نيتشه يسمي هذا العلـــم الذي يقدسه أفلاطون بـــ: "الأوثان" في كتابه الأوتوبيوغرافي "هذا الإنسان".

وبمـــا أن عالم المثل عند أفلاطون هو مقر ومسكن الحقائق المطلقة ونمـــاذج الموجـــودات الكاملـــة، فإن المعرفة لا تكمن في كشف الجديد بالـــصورة التي يفهمها بعض الفلاسفة. بل المعرفة (أ - ليثيا) مجرد تذكر، والجهـــل ما هو إلا ذلك النسيان (ليثيا)، الذي حدث للنفس عند حلولها بالجـــسد. ومضمون هذه النظرية هو أن المعرفة ليست تعلم شيء جديد، غـــير موجود في النفس أصلا. فعبد "مينون" الصغير لم يكن يعرف سوى اللغة اليونانية، فأخذ يتذكر شيئا فشيئا عن طريق الأسئلة المنتقاة من طرف سقراط؛ الشكل ذو ثمانية أقدام[2].

إن التجـــربة الحسية حسب أفلاطون، لا تقدم أكثر من الرجحان والاحتمال. وهذا ما تعلمه من أستاذه سقراط وطوره بصورة أكثر عمقا. أما الحقائق الضرورية والكلية الشاملة، فلا يمكن إلا أن تكون محصلة بحث عقلي خالص[3].

---

(1) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 158.
(2) أفلاطون: مينون (في الفضيلة)، مرجع سابق، ص 114.
(3) جـون ديـوى: الـبحث عـن اليقين، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية- مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة نيويورك، 1960، ص 50.

وإذا كانت المعرفة الحقيقية مرتبطة حصرا بالعقل، فإن مصدرا آخر لن يكون صالحا لذلك، خاصة المصدر الفني. لذا يجب حظر ومنع الشعر القـــائم على المحاكاة، خاصة شعر المأساة، لأن الشعر بعيد كل البعد عن الحقيقة، والشعراء يقلدون دون معرفة حقيقة الأشياء التي يقلدونها، مثلما يفعل هوميروس وهوزيود(*)(1).

نفهـــم من هذا أن الفن هو تقليد للعالم المحسوس والظاهر، وهذا ما يـــدين الفــــي كميدان ثقافي، ويجعله لا ينتمي إلى مجال المحسوس الجزئي المـــتغيرفقط، إنما أدنى من ذلك بكثير(2)، فهو محاكاة للمحاكاة، وهذا ما يجعلـــه بعيدا عن عالم المثل بمسافتين وليس بمسافة واحدة فقط، كما هو الحال مع العالم المحسوس.

وهكـــذا فقد وقف أفلاطون في وجه أحسن وأبهى صور الحضارة اليونانـــية وهي: هوميروس، والتراجيديا، والأسطورة، والجسد... فكيف يتصرف نيتشه أمام هذا النسيج الأفلاطوني المتماسك والضخم والخطير في الوقت نفسه؟

إذا كان أفلاطون، مهندس للفلسفة، استغرق كل حياته لبناء نسق متكامل ومنسجم، ينطلق من إنكار الصيرورة الهيراقليطية، والتشكيك في الحـــواس، ويستنتج أن هناك عالم للمثل مستقل وموضوعي، يحتوي على

(*) هوزيـــود (846 – 777 ق م) أشهر وأحب شاعر عند اليونان بعد هوميروس، خلف كتابـــين: الأول هـــو "أنساب الآلهة" أو الثيوغونيا، فيه يتحدث عن مولد العالم وليس خلقـــه، ففـــي بـــادئ الأمر كان هناك العماء، ثم بعد ذلك ظهرت الأرض العريضة الصدر والمقر الثابت الأمين لكل الآلهة. والكتاب الثاني، يختلف موضوعه كلية عن الأول، وعنوانه هو "الأعمال والأيام" فيه يصف حياة الفلاح (والشاعر في أصله كان راعـــيا وعـــاملا في المزرعة مع والده)، وقواعد الأعمال الزراعية الجدية، ويحدد الأيـــام المثالية للحرث والغرس والحصاد، كما يعاتب أخاه المسمى: برسيوس. نقلا عـــن: ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء السادس، ترجمة محمد بدران، مرجع سابق، ص 184 – 187.

(1) أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، الكتاب العاشر، ص 447 – 448.

(2) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 245.

كل الحقائق، وأن النفس، نظرا لخلودها، كانت تعيش في عالم المثل، أو العالم الآخر، أين كانت تتصف بالمعرفة المطلقة. وعند حلولها بالجسد المادي، فقدت كل ما تعرفه ونسيته، ومنه فما على العقل إلا أن يعيد تذكر ذلك عن طريق الجدل القائم على التساؤل الماهوي، للاتصال مرة ثانية بالأصل، أي عالم المثل والحقائق الخالدة. فإن نيتشه، الفيلسوف المحارب، قام بنسف هذا البناء المثالي الضخم بكلمة واحد، وبحزمة متفجرة واحدة ومدوية وعنيفة. هذه الكلمة أعلنها في مناسبتين، رغم أن شهرتها وأثرها تحقق في المناسبة الثانية. وهي كلمة: "الإله قد مات".

لقد أعلن ذلك الرجل الأخرق الذي كان يشعل فانوسا في وضح النهار (مثلما كان يفعل ديوجين السينوبي أو الكلبي) باحثا عن الإله: "أين الإله؟ سأقول لكم! لقد قتلناه أنتم وأنا! نحن كلنا قتلته"[1]. أما المناسبة الثانية والتي أحدثت انفجارا عنيفا ومسموعا، فهي إعلان زرادشت الذي كان محدثا نفسه، بعد الحوار الذي وقع بينه وبين الناسك، الذي ألتقى به في الغابة بعد نزوله من الجبل: "أيعقل أن يكون هذا القديس الشيخ في غابته، غير عارف بأن الإله قد مات!"[2].

قد يعتقد الكثير أن هذه الكلمة "الإله قد مات" لا تعبر إلا عن الإلحاد الشخصي لنيتشه، وأنها تستهدف الإله المسيحي بصورة خاصة. لكن في الحقيقة أن هذه الكلمة أو الجملة، موجهة إلى أفلاطون بالتدقيق، صاحب فكرة العالم المثالي، والميتافيزيقي، أو ما فوق الحسي. فالإله هو اسم لميدان الأفكار، وهو اسم كذلك لموقع الفلاسفة المثاليين. فإذا كان أفلاطون قد جعل - مثلما رأينا ذلك سابقا - العالم المثالي هو العالم الحقيقي، والعالم

---

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، الكتاب الثالث فقرة 125، الأخرق، ص 118.

(2) Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait Zarathoustra, op. cit, le prologue de Zarathoustra, 2 p 11. «Mais quand Zarathoustra fut seul, il parla ainsi à son cœur: Serait-ce possible! Ce Vieux saint dans sa forêt n'a pas encore entendu dire que Dieu est mort!».

الحسي والواقعي، ليس إلا ظلالا للأول، أي مجرد ظاهر وواقع، فإن عبارة "الإله قد مات" قامت بنسف هذا التقسيم بأكمله[1].

ورغـــم وقـــوع خلاف بين ناقدي نيتشه ودارسيه، حول مدلول هذه العبارة[2]، ورغم أن نيتشه كان يرفض بصورة مطلقة فكرة الإله أو الألوهية بـــصورة عامـــة، إلا هناك من يقول إن نيتشه لا يرفض جميع الآلهة، لأنه في مناسبات أخرى ومتكررة، يبدي إعجابه المفرط بالآلهة اليونانية القديمة، كما ذكرها ووصفتها الأشعار الهوميرية، والمسرحيات التراجيدية. ورغم أن هناك مـــن يقول أن نيتشه يرفض فكرة الإله ككل، دون استثناء سواء تعلق الأمر بالإله الواحد اليهودي (ومنه الإله كما يتصوره المسيحي، أو الله كما يتصوره المـــسلم كـــذلك). أو الآلهة المتعددة، كما تصورها اليونان، أو غيرهم من الشعوب، إلا أن المسألة التي لا يحدث فيها تأويل أو اختلاف، هي أن نيتشه يرمي ويهدف بجملة "الإله قد مات" إلى "إلغاء عبء المفارق"[3].

إن المدلول الحقيقي لهذه العبارة إذن، هو أن المثالية المتعالية قد بلغت نهايـــتها. ومـــنه يمكن استبدال عبارة "الإله قد مات" بعبارة "المثالية قد ماتـــت" دون الوقوع في خطأ، أو تغير في جوهر المعنى[4]. كما أنه ليس هـــناك أي تعـــارض بين العبارتين: "عالم المثل" و"الإله المسيحي". لأن المـــسيحية في أصلها هي امتداد للأفلاطونية، فإن أكدنا على موت الإله، حـــسب نيتـــشه، فإنـــنا بالضرورة نؤكد على نهاية الأفلاطونية[*]. لأن

---

(1) Martin Heidegger: chemins qui ne mènent nulle part, op. cit, pp 257 - 262.

(2) عـــبد الغفار مكاوي: شعر وفكر دراسات في الأدب والفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995، ص 259.

(3) بيار هيبر سوفرين: زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 44 – 49.

(4) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, op. cit, pp 26 - 105 - 176.

(*) يجـــب أن نشير هنا إلى نيتشه، يميز بين أفلاطون التاريخي، أي كشخص وفيلسوف عينـــي، والأفلاطونـــية كنـــزعة سادت كل التاريخ الغربي إلى يومنا هذا. لكن هذا التمييز لا يعني الانفصال. "فنيتشه ينظر إلى أفلاطون كحدث رمزي، وهذا ما يسميه الأفلاطونـــية. لذلك فاهتمام نيتشه بأفلاطون هو أبعد من أفلاطون التاريخي، وسوف نـــدرك أن نيتشه إنما يستهدف هنا، عبر أفلاطون كل الثقافة المتأثرة بأفلاطون." فإن

أفلاطـــون هـــو أكبر فيلسوف هيأ الأرضية لقيام الديانة المسيحية، وهذه التهيئة تكمن في نقاط عديدة منها: إدانة الحواس(1). وهذا ما يعني بصورة ضرورية نبذ كل ما يمت إلى الواقع الحسي بصلة، كما يعني كذلك قمع الشهوات والأولاع المرتبطة بالجسد والأرض.

وهذه الفكرة التي تجعل المسيحية مدانة للأفلاطونية بالشيء الكثير، أكـــدها الكـــثير مـــن الفلاسفة، سواء قبل نيتشه أو بعده. حيث نجد الفيلـــسوف المسيحي والعالم الفرنسي "بليز باسكال" (1623 - 1662) - والـــذي يفضله نيتشه مثله مثل فولتير على جميع الفلاسفة الألمان، رغم نـــزعته الدينية والمسيحية - يقول: "علينا بأفلاطون حتى نستقبل المـــسيحية ونجهز لها"(2). ويقول "ويل ديورانت"(*) في كتابه الموسوعي "قـــصة الحضارة" موافقا نيتشه: "لم يكن أفلاطون مسيحيا قبل وجود المـــسيحية - علـــى قول نيتشه - فحسب بل كان فوق ذلك متزمتا

مات أفلاطون الأثيني، فإن أفكاره عاشت وتطورت، وتم استثمارها دينيا وفلسفيا، لذا فلأفلاطونـــية أكثـــر امـــتدادا وتطورا ونموا من أفلاطون التاريخي، وهذا ما يبرر الاهـــتمام بالأفلاطونـــية مـــن طـــرف نيتشه، لأنها خرقت الحدود الزمنية والمكانية الأصـــليين." نقـــلا عـــن: جمـــال مفرج: قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الـــثوري، أطـــروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية2003 - 2004، ص 212.

(1) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance I, op. cit, I aph 62, p 25.

(2) Blaise Pascal: Pensées, éditions de la seine France, 2005. Article III de la nécessité du pari, aph 219- 612 p 91.

(*) ول ديـــورانت (1885 -) مفكـــر ومـــؤرخ أمريكـــي، ولد في نيوجيرسي ونشأ في مدارســـها الكاثوليكـــية، اشـــتغل في الصحافة والتدريس، تتلمذ على كبار الفلاسفة الأمـــريكيين أمـــثال جـــون ديوي، الفيلسوف والمربي المشهور. تحصل على درجة الدكـــتوراه ســـنة 1917. قـــام بعدة رحلات إلى أوروبا، الأولى كانت سنه 1912، والثانـــية 1927. ورحلات حول العالم خاصة الشرق سنة 1930 ثم 1932. من أهم مـــؤلفاته "قـــصة الفلسفة" و"قصة الحضارة" الذي يقع في 42 جزء، و"مباهج الفلسفة" وكـــل هـــذه الكتب ترجمت إلى اللغة العربية. نقلا من كتاب: ول وايرل ديورانت: قـــصة الحـــضارة - الـــشرق الأدنى اليابان، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل للطـــبع والنشر والتوزيع بيروت - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الجزء الخامس، ص 206 - 207.

مـــسيحيا قـــبل وجود عصر التزمت المسيحي، فهو يرتاب في الطبيعة البـــشرية ويراها شرا، ويعتقد أنها هي الخطيئة الأولى التي لوثت النفس (...) ويـــضرب في كتـــبه الأخـــيرة على نغمة أخروية شبيهة بنغمة أوغسطين، أي نغمة الرجل الذي تاب وأناب وعاد إلى الدين الصحيح، ولو لا هذا النشر الذي بلغ غاية الكمال، لشك الإنسان في أن أفلاطون من اليونان"[1].

فـــبعدما كـــان العالم المعقول موجودا في الأعلى، والأعلى هو رمز الحقـــيقة والخير، والعالم المحسوس موجودا في الأدنى، والأدنى رمز للزيف والظـــلال والشر، فسوف يصبح العالم المحسوس - بعد عملية القلب - موجودا في الأعلى، أي هو الذي يمثل الحقيقة والأصل[2].

لكـــن هـــذا القلب سيظل، في نظر نيتشه، سلبيا طالما ظل الثنائي: (الأعلـــى والأسفل، الفوق والتحت، النموذج والنسخة)، هو المحدد لبنية البـــناء الميتافيزيقي، وطالما ظلت الأمكنة والمواقع محافظة على ماهيتها"[3]. وهذا ما يعني أن القلب لا يجب أن يمس المضامين فقط، بل يجب أن يطال الأمكـــنة والمواقع. ولا يتم ذلك إلا بإلغاء كل من "العالم الحق" و"العالم الظاهـــر" معـــا، وبالتالي إلغاء الديالكتيك الذي يستمد ماهيته من هذا التقابل بين العالمين أو الموقعين[4]. فالجدل يستمد مشروعيته وغرضيته من وجـــود عالمين، الأول مزيف والثاني حقيقي، وهنا يعمل الفيلسوف بهذا

(1) ول وايـــرل ديـــورانت: قـــصة الحـــضارة - حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 490. ومن الكتب التي تشير إلى تمهيد أفلاطون للديانة المسيحية نجد: - يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس، مرجع سابق، ص 70.

- Friedrich Nietzsche: Aurore pensées sur les préjugés moraux, op. cit, aph 496, p 256.
- Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit, p 72.
- Emile Faguet: En lisant Nietzsche, op. cit, p 78.

(2) Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit, p 182.

(3) محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 61.

(4) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 250.

المنهج للتخلص من زيف الأول والتشبث بيقين الثاني. أما إذا تم إلغاء هذا الازدواج، فلا مبرر لهذه الحركة الجدلية أصلا.

وهنا يقترب القلب الذي أحدثه نيتشه، من حيث جوهره، بالقلب الـــذي نظّر له ماركس(*)، لكن ليس في ميدان الميتافيزيقا، إنما في ميدان الحياة المادية الاقتصادية. هذا القلب أحدثه إزاء الثنائية التي أفرزها الحركة الاقتصادية الرأسمالية، في مرحلة من مراحل تطورها التاريخي، وهي الملكية الخاصـــة والبروليتاريا. فإذا كانت الطبقة المالكة، تشكل الحزب المحافظ، وتعمـــل على الحفاظ على نفسها وعلى نقيضها، فإن البروليتاريا تشكل الحزب المدمر، لأنها ملزمة بالعمل على إلغائها الخاص، وبالتالي على إلغاء الملكية الخاصة. وعندما تكون البروليتاريا قد تلاشت، مثلها كمثل النقيض الـــذي يشترطها، أي الملكية الخاصة. فإن هذه الطبقية تزول من أساسها. إن نيتـــشه يريد إلغاء العالم الحقيقي، انطلاقا من: "حقيقة العالم الظاهر" وبالـــتالي لن يبقى العالم الظاهر، أي الحسي موجودا، لأنه سيزول بزوال العـــالم الحقيقي. ويمكن أن نلاحظ هنا أن نيتشه قام بطرد التقسيم الثنائي الأفلاطوني، مثلما أفلاطون ذاته طرد السفسطائيين(1).

وبهـــذا التفكـــيك الـــذي باشره نيتشه لبنية الميتافيزيقا الأفلاطونية والغربية ككل من بعد أفلاطون، لن يبقى للحقيقة نفس المعنى الذي حدده لهـــا أفلاطـــون. وإن زالت الحقيقة الكائنة في عالم ما وراء الحس، فإن

(*) كارل ماركس (1818 – 1883) فيلسوف وعالم اقتصاد ألماني، اعتنق المادية متأثرا بفلـــسفة فيورباخ، ونهج الديالكتيك متأثرا بهيجل، لكن قام بقلبه من عالم الأفكار إلى عـــالم الواقـــع والمادة. اهتم كثيرا باليونان، حيث كانت أطروحته المقدمة للدكتوراه مكرســـة لـــــ: "النـــزعة المادية للفلسفة الأبيقورية". ويشكل كتاب "رأس المال: نقد الاقتـــصاد الـــسياسي" أهـــم مؤلفاته، حيث يعتبر إنجيل الشيوعيين، إلى جانب كتاب "بؤس الفلسفة" و"الإيديولوجية الألمانية".
بتـــصرف عـــن: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 418.

(1) Gilles Deleuze: logique de sens, op. cit, p 292.

الديالكتيك كطريق لبلوغ هذا العالم لا تبقى له أي قيمة، ويزول أي مبرر لاســـتعماله. وهذا ما يعني الهيار الميتافيزيقا الأفلاطونية، والغائية المسيحية ككل، ويحل العود الأبدي المضاد لهذه الثنائية الأفلاطونية[1].

هـــذا، ويـــتحدث نيتشه عن ما يسميه بـــ: "الظل الأكثر قصرا" كفكـــرة مـــوجهة أساسا لمناقضة الفلسفة المثالية الأفلاطونية، فإذا كان أفلاطون يعتبر العالم الذي نعيش فيه مجرد ضلال للعالم الحقيقي، وهذا ما يـــبرر حسب اعتقاده ضرورة تجاوزه كضرورة إبستيمولوجية وأكسيولوجية لبلوغ عالم المثل والكمال، فإن نيتشه يرفض ذلك مطلقا، ويجعل الحقيقة موجـــودة في منتصف النهار، حيث الظل ينكمش إلى أقصى حدوده، أو ينعدم تماما. وبهذا يقوم تقابل بين استعارتين كبيرتين هما: أسطورة الكهف الأفلاطونية والظل الأكثر قصرا النيتشوي[2].

هـــذا، ويستبدل نيتشه الديالكتيك كمنهجية عقلية قائمة على التجريد المطلـــق، والانفصال كلية عن عالم الأعيان[3]، الديالكتيك كإيمان بالله، أي العالم الآخر الذي يتميز بالخلود،[4] فالعقل، حسب الفلاسفة المثاليين، وحتى القديسين هو الأداة الضرورية والمقدسة لتأسيس المعرفة الإنسانية. لكن نيتشه يـــرفض هـــذا التقدير المفرط لقيمة العقل. لأن العقل في حقيقته لا يعدو أن يكـــون عضوا مساعدا لا أكثر، فلا يمكن أن يكون في المنـــزلة الأولى، بل مهمته الحقيقية والصحيحة، هي خدمة الغرائز الحيوية والعضوية[5].

وهذا العقل، الذي يزعم أفلاطون، وكل الفلاسفة المصطفين وراءه بأنـــه طريق لبلوغ الحقيقة الثابتة والأزلية، بمجرد أن يتم إعادته إلى أصله،

---

(1) بيار هيبر سوفرين: زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 117.

(2) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, op. cit, p 187.

(3) Friedrich Nietzsche: aurore pensées sur les préjugés moraux, op. cit, aph 43, p 46.

(4) Emile Faguet: en lisant Nietzsche, op. cit, p 73.

(5) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance I, op. cit, II aph 262, p 315.

أي الحياة، وما فيها من صيرورة وتغير، سيزول عنه حتما طابع القداسة، ومنه تصبح الحقيقة المؤسسة على العقل مجرد أباطيل. وبالتالي فليس هناك عـــالم آخـــر غير العالم الذي نعيش فيه: فلا وجود لعالم الحقائق الثابتة، وليس هناك لا شيطان ولا جحيم، فروح الإنسان تموت بفناء جسده، لذا لا داعـــي للخشية والخوف، هذا ما قاله زرادشت لراقص الحبل المحتضر، قبل أن يدفنه في تجويف شجرة[1].

والمـــنهج الملائم لتعويض الديالكتيك المزيف، والذي لا قيمة له بعد إنكار ثنائية العالم، هو الفن. فإذا كان أفلاطون قد نبذ الشعراء ونبذ الفن، لأنـــه يقلـــد الواقـــع المحسوس الذي لا يمثل الحقيقة، فإن نيتشه مع قلبه الإيجابـــــي للأفلاطونـــية توصـــل للمبدأ التالي: إن الفن أعلى قيمة من الحقـــيقة، لأن الفـــن يـــنطلق ويبدع من المحسوس والواقع والمتحرك... والمحـــسوس مـــن وجهـــة النظر المضادة للأفلاطونية، هو العالم الوحيد والحقيقـــي، وهـــذا ما يجعل الفن هو الوسيلة، والسلاح الوحيد المضاد للعدمية[2].

لـــذا فالفن حسب نيتشه هو الطريقة الوحيدة، لإعادة الإنسان إلى موطـــنه الأرض، والفـــن هو الوسيلة الوحيدة القادرة على استبدال القيم العليا، العليا جدا بقيم إنسانية، إنسانية جدا[3]. فإذا كان قلب الأفلاطونية هـــو المشروع الذي راهن عليه نيتشه لاقتلاع الميتافيزيقا من أصولها، فإن الوســـيلة الفعالة لتحقيق ذلك هي الفن. وعندما يتحدث نيتشه عن الفن، فهـــو يتحدث عن الشعر والأسطورة والمسرح التراجيدي والرقص. يقول

---

(1) فـــردريك نيتشه: هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، الكتاب الأول، مستهل زرادشت 6، ص 12. وصـــفاء عبد السلام على جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، مرجع سابق، ص 303.

(2) Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit, pp 148 - 171.

(3) جـــيل دولـــوز: نيتـــشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولي، 1998، ص 34.

نيتـــشه معبرا عن ماهية الحقيقة، بعد قلب الأفلاطونية: "إرادة الحقيقة؟ آه إخـــواني الحكماء جدا، إنها إرادة اللامعقولية في العالم!..."[1] وما يمكن فهمـــه من هذه الشذرة المهمة جدا، هو أن كل ما هو خارج بنية العقل وحـــدوده، لا يعدو أن يكون الفن ذاته؛ اللامعقول. فالفن حسب نيتشه يفـــوق العلـــم، في مسألة معارضة النظرة الغائية للعالم، وهذا ما أدركه أفلاطـــون جـــيدا، إذ فهم أن العلم والجدل، يخدمان فكرة وجود غائية كونية. عكس الفن الذي يكشف عن الطابع المأساوي، التراجيدي للعالم، لذا وقف أفلاطون موقف المعادي للفن، وطرد الشعراء من مدينته[2].

وبهـــذا القلـــب الكلـــي لفلسفة أفلاطون، والنقد الجذري لنسقه، يتخلص نيتشه كلية من الفلسفة المثالية التي تعارض الفن بالعقل، وتستبعد هيراقليطس لصالح بارمنيدس، وتسحق السفسطائية بمنطق سقراطي خبيث متحذلق، إن كفاح نيتشه ضد المثالية، مثله مثل كفاح الجسم ضد أمراض دخـــيلة وخطـــيرة، "فالمثالية من الأشياء الغريبة على طبيعتي"، هكذا قال نيتشه[3].

واســـتبدال الديالكتيك بالفن، يعني كذلك شيئا آخر مهم وهو؛ إعـــادة الاعتـــبار للجـــسد، لأن الفن يكمن في النشوة، نشوة الحياة الجسمانية، فالإيمان والاعتقاد بالجسد أكثر أهمية وضرورة، من الإيمان بالـــنفس والروح أو الفكر[4]. فالمتفطن واليقظ هو الذي يقول: "أنا كلـــي جـــسد لا غير، وما الروح إلا اسم يطلق على جزء من الجسد (...) فالجـــسد هو العقل الكبير، وما العقل الصغير سوى أداة صغيرة

---

(1) Friedrich Nietzsche: Fragments posthumes été 1882- printemps 1884, op. cit, aph 13 [10] p 474.

(2) فريدريك نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، III معنى المثل الأعلى الزهدي، فقرة 25، ص 135.

(3) فـــريدريك نيتـــشه: هـــذا الإنسان، مرجع سابق، VI فقرة 1، ص 107. ورودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، فقرة 8، ص 62.

(4) Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit, p 129.

وهيـــنة، يستعملها الجسد، العقل الصغير ما هو إلا لعبة صغيرة للعقل الكبير"[1].

لكـــن لمـــاذا أخذ الجسد كنقطة بداية؟ إنه يجيب قائلا: الجسد هو الظاهرة الأكثر ثراء، أكثر وضوح، وأكثر قابلية للفهم من ظواهر الروح، وهذا ما يبرر وضع الجسد في الصف الأول. مقارنة بباقي وظائف الإنسان المتعلقة به[2].

3- نظرية الهجين الأفلاطوني:

يقول نيتشه في الجزء الثاني من كتاب "تأملات في غير أوانها"، الذي عـــنونه بـــ: "جدوى الدراسات التاريخية ومساوئها" ساخرا ومتهكما - على الطريقة السقراطية المعروفة في حواراته - من نظرية المثل الأفلاطونية: "إنهـــا تجمـــع بين عضد بارمنيدس، وجزء من كتف هيراقليطس، وقدم أنباذوقليس"[3].

والـــشيء الواضح من هذه العبارة اللاذعة، أنها تهدف إلى إسقاط كل أصالة عن فلسفة أفلاطون، ويواصل في موضع آخر: "... إن أفلاطون نفسه يتـــسم بكونه أول هجين (هنا نفهم أن هناك هجين ثاني وربما ثالث.) كبير. وهذا مدون في شخصيته كما في فلسفته. إن نظريته حول المثل تجمع عناصر سقراطية وفيثاغورية وهيراقليطية، لذلك فهو لا يمثل نموذجا صافيا"[4].

---

(1) Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait Zarathoustra, op. cit, I des contempteurs du corps, p 30. «Mais celui qui est éveillé et conscient dit: Je suis corps tout entier et rien autre chose ; l'âme n'est qu'un mot pour une parcelle du corps. Le corps est un grand système de raison ...»

(2) George Morel: Nietzsche, III création et métamorphoses, aubier - Montaigne paris, 1971, p 116.

(3) نقلا عن محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 248.

(4) فـــريدريك نيتـــشه: الفلـــسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 2، ص 43.

لذلك فإن السؤال الذي تم طرحه منذ القديم، ولازال يطرح بصورة متكررة إلى اليوم، عند تناول أفلاطون بالدراسة، هو السؤال الذي تطرق إلـيه نيتـشه أيضا ويتمثل في: هل كان أفلاطون هو المبدع لهذه النظرية المتماسـكة، في تفاصـيلها وجزئياتها؟ وبصيغة أخرى: كيف تمت هذه النظرية المسماة، نظرية المثل؟[1].

إن أول إجابة قدمت لهذا السؤال، كانت من طرف أرسطو، حيث يقـول في كتاب "الميتافيزيقا" كما ترجمت بعض فقراته في كتب تاريخ الفلسفة: "لقد وصل إلينا التفكير في المذاهب السابقة، فإنه (أي أفلاطون) أخذ عن أقراطيلوس وهيراقليطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح أن تكـون موضوع علم، وكان سقراط يطلب العلم الكلي في الخلقيات فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلي لمغايرته المحسوس، يجب أن يكون متحققا في موجـودات مغايرة للمحسوسات، وأسمى هذه الموجودات مثلا. أما المـشاركة فهـي اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين، فإنهم كانوا يقولون إن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها، فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشـياء تـشارك في المـثل، دون أن يبين ماهية هذه المشاركة، غير أن الفيـثاغوريين لم يكونـوا يجعلون الأعداد مفارقة، وإنما قالوا إن الأشياء أعـداد و لم يكـن سقراط ينسب الماهيات أشياء مفارقة بأنفسها. ففطن أفلاطـون إلى أنه: لما كان الكلي يغاير المحسوسات من حيث هو كذلك فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات"[2].

أمـا في التـرجمة الفرنسية لكتاب "الميتافيزيقا" فإننا نلاحظ بعض الاخـتلافات في التفاصيل، رغم أن المعنى الإجمالي لم يطرأ عليه تغير. فقد تطـرق أرسـطو إلى هذه المسألة في مقالة الألف الكبرى وهي الأولى في الكتاب، ثم عاد إليها في مقالة الميم التي تأتي في الترتيب ما قبل الأخير أي

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 91 - 92.

(2) المرجع نفسه، ص 92.

الثالث عشر[1]. وما يمكن فهمه من هذه النصوص، أن فلسفة أفلاطون لم تـــوجد إلا بعد وجود المذاهب الفلسفية السابقة عليها: "وجدت فلسفة أفلاطون بعد فلسفة أصحاب الأعداد وهم آل فيثاغورش. وبالجملة الذين جعلـــوا التعالـــيم مـــبدأ الأمـــور الموجودة وبعد فلسفة الطبيعين وهم انكساغورش وآل ابن دقليس وال ديمقريطيس"[2].

من هذا النص الأرسطي الأصلي، والشرح الرشدي المهم، نلاحظ العناصر التي تكوّن نظرية أفلاطون. يمكن أن نفهم أن نظرية أفلاطون مـــا هي إلا نظرية تلفيقية، قامت بعملية تجميع عناصر فلسفية سابقة علـــيه. هـــذه العناصر كانت منعزلة بعضها عن بعض، وكل عنصر لـــوحده، وفي سياقه الخاص لا يمكن أن يشكل مذهبا فلسفيا متكاملا ومتسقا[3]. لذا قام أفلاطون بضم بعضها إلى البعض الآخر، وشكل ما يـــسمى بنظرية المثل. وإن كان الشكل والصورة النهائيين تنسب إلى أفلاطون، فإن المواد الجزئية والأولية ليست من ابتكاره. وإن أردنا أن

---

(1) Aristote: la métaphysique, op. cit, livre A chapitre 6 - 987 a, p 61. «C'est après les philosophes que nous venons de citer, (qu'a éclos le système de pensée) de Platon. (Il) suivait en grande partie pas à pas ces derniers Pythagoriciens ; mais (il) avait aussi ses doctrines propres, ou (il) s'éloignait de l'école Italique. Platon, dans sa jeunesse, avait d'abord fréquenté Cratyle ...». Livre M chapitre 4 - 1078 b, p 441. «La doctrine des Idées a été inspirée à ceux qui les défendent, par la persuasion ou ils étaient de la vérité des opinions d'Héraclite, sur le flux perpétuel de toutes les choses».

(2) ابـــن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق المطبعة الكاثولوكية، بيروت، الطبعة الثانية، 1967، ص 63.

(3) عـــباس عطيتو: ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص 237. ويمكن الإشـــارة إلـــى أن هناك الكثير من الكتب والمؤلفات تتبنى نظرية الهجين، والتلفيق الأفلاطوني مثل:
- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 166 – 167.
- عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 148.
- عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 114.

نـــدرس العلاقة بين هذه العناصر الجزئية المشكلة للبناء الكلى فسوف نجد ما يلي:

أ- **فلسفة هيراقليطس:** حسب رواية أرسطو، فإن أفلاطون في شبابه، وربمـــا قبل أن يتعرف على سقراط ذاته، ويتأثر به، كان على صلة قـــريبة بكراتيل[1] (أو كراتيليوس) الذي يمثل الفكرة الهيراقليطية في السيلان الدائم، وتظهر آراؤه عندما قال مخاطبا سقراط: "نظرت في مسألة الحركة، ونتيجة ما بذلته فيها من عناء ونظر هي أنني أميل إلى رأي هيراقلـــيطس"[2]. والفكرة التي تعلمها أفلاطون من كراتيليوس المناصـــر للهيراقليطية، هي أن كل الأشياء الحسية في حالة صيرورة دائمة. ومن هذا المبدأ استنتج أفلاطون أنه لا يمكن أن يتأسس علم لأشـــياء تتميـــز بخاصـــية التغير والتحول الدائمين: "لما كان شك الهرقليين هو الذي حرك أفلاطون إلى القول بالصور أخذ والله أعلم يذكر في هذا الفصل كيف حركه إلى ذلك حتى أوجب عليه اعتقاد الصور. - فقوله - لأنه اخذ أن كون هذا على مثال كون الأشياء الباقـــية وليس في المحسوسات شيء ثابت- يحتمل أن يريد - وإنما حـــرك أفلاطون إلى القول بالمثل والصور (...) واعتقد أنه ليس في المحسوسات شيء ثابت ولا يمكن أيضا أن يكون للمحسوسات حد تشترك فيه إذ كانت دائمة التغير..."[3].

إن ما نلاحظه هو أن أفلاطون هنا لم يتبن أراء هيراقليطس وأتباعه، بقدر ما تعلم منهم بصورة وكيفية سلبية. تعلم أنه لا يمكن تأسيس معـــرفة يقينية، وعلم موثوق فيه، بالانطلاق من معطيات متحركة وواقـــع صـــائر[4]. وهنا يستنتج نقاد نيتشه، أن الثنائية الأفلاطونية

---

(1) فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 20.
(2) أفلاطون: كراتيليوس (في فلسفة اللغة)، مرجع سابق، ص 208.
(3) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، مرجع سابق، ص 66.
(4) عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص 253.

المتمـــثلة في "العـــالم الحقيقـــي" و"العالم الظاهر"، كفكرة مركزية في فلسفته، إنما هي في الحقيقة موجه ضد فلسفة الحركة والتغير، وردا على الهيراقليطية[1]. وبالفعل فإن فكرة وجود عالم متغير تمثل الظاهر، في حين أن العالم الحقيقي يجب أن يعاكسه، أي يكون غير متحول.

ب- **فلسفة بارمنيدس:** لا يخفى على أحد العلاقة الحميمة بين أفلاطون وبارمنـــيدس، ومـــدى الاحترام العميق والحقيقي الذي يشعر به أفلاطون في حضرته. فإذا كان بارمنيدس يؤسس فلسفته على مبدأ عدم افتقار الوجود إلى أي شيء، ومن ثمة عدم حاجته للحركة أو الانتقال من حالة إلى أخرى سعيا للكمال والامتلاء، فإن أفلاطون قـــد اســـتثمر هذا المبدأ العقلي، ليثبت أزلية وامتلاء المثل، وعدم قابليـــتها للحركة والنمو[2]. حيث نجد أفلاطون، يعرف المثل في المحـــاورة التي عنونها باسم بارمنيدس، وحيث يظهر سقراط تلميذا ومتعلما عليه، قائلا: "هي بمثابة نماذج ثابتة في الواقع، وأن الأشياء تشبهها وتكون نسخا منها، وإن مشاركة الأشياء في المثل ليس إلا كـــونها صورا منها"[3]. وإننا نلاحظ هنا أن أفلاطون قد استعمل المـــسلمة البارمنيدية الأساسية وهي الثبات. وأكثر من ذلك فإن أفلاطون جعل من يقوم بدحض ورفض مبادئ فلسفة بارمنيدس، فإنـــه كمن يقوم بجريمة قتل الأب[4]. وليس هناك أكثر شناعة من فعل ذلك.

وفي مقابـــل مدح بارمنيدس لسقراط، الشاب القليل الخبرة، بسبب قـــوة إرادتـــه في البحث دون استسلام أو ملل، في المحاورة السابقة الذكر، فإن أفلاطون بلسان سقراط طبعا، يرى بارمنيدس:"

---

(1) بيار هيبر سوفرين: زرادشت نيتشه، مرجع سابق، ص 114.
(2) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 180 – 187.
(3) أفلاطون: بارمنيدس، مرجع سابق، ص 23.
(4) ميشلين سوفاج: برمنيذس، مرجع سابق، ص 125.

أشبه ببطل كما يقول هوميروس: مبجل عندي بقدر ما هو مهاب. لقد قابلت هذا الرجل عندما كنت شابا وكان هو شابا وبدا لي ذا أعماق سامية"[1].

وإذا كـــان أفلاطون لا يكف عن مدح بارمنيدس، وإعلان التبعية العمياء لفكره وشخصه. فإننا في المقابل نلاحظ أنه لا يكف كذلك عـــن مخاصـــمة أفكار هيراقليطس، والتنقيب في تفاصيلها من أجل اســـتخراج نقائـــصها وعـــيوبها. ورغم أنه يتظاهر بموضوعية إزاء الخـــصمين: بارمنـــيدس ومليـــسوس من جهة، وهيراقليطس ومعه هوميروس، إلا أنه في النهاية يتشبث بالفكرة القائلة إن "الكل واحد في حد ذاته، وأنه لا يحل في مكان يتحرك فيه"[2].

ج- **الفلـــسفة الفيثاغورية**[*]: ركز نيتشه كثيرا على تأثير تعاليم وأفكار الفيثاغوريين على أفلاطون، حيث اعتبرهم أسلافه خاصة في نظرية العدد والرياضيات، لأن الأشياء المحسوسة لها ماهية وحقيقة تتمثل في الأعـــداد. لـــذا فالعـــدد يمثل الواقع الحقيقي، وكل ما هو متشيء

---

(1) أفلاطون: تياتيتوس، مرجع سابق، ص 86.

(2) المرجع نفسه، ص 81.

(*) نسبة إلى فيثاغورس (572 – 497 ق م) فيلسوف من جزيرة ساموس الأيونية، لكن لـــم يـــستطع الـــبقاء فيها بسبب حكم الطاغية بوليقراطيس. فهاجر وزار العديد من الأمـــاكن والـــبلدان مثل مصر، بابل، بلاد العرب، الهند. وأخيرا استقر في كروتون الـــواقعة في جنوب إيطاليا، حيث السلام والطمأنينة كما يذكر أنكسيمنيس في رسالة إليه. وأسس مدرسة هناك حيث كان يدرس الذكور والإناث معارف هندسية وحسابية وفلكـــية وموسيقية، مع تعاليم صوفية ودينية، لكن نشاط هذه المدرسة امتد إلى مجال الـــسياسة، عندما ناصر أتباع فيثاغورس الأشراف ضد حزب الديموس، فتم إحراق المدرســـة ومـــن فيها من أتباع. ولم ينج إلا أرخيبس وليسيس. بتصرف عن الكتب التالية:

- ديوجين اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، مرجع سابق، الكتاب الثاني فقرة 5، ص 130.
- ول وايـــريل ديـــورانت: قـــصة الحـــضارة – حياة اليونان، جزء 6، مرجع سابق، ص 301.
- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء 2، مرجع سابق، ص 228.

ومـــادي، ليس إلا تقليدا ومحاكاة للأعداد على اعتبارها الموجودات الحقيقية[1].

وسبب اهتمام المدرسة الفيثاغورية بالعدد، هو أنه بواسطة الحساب يمكـــن الانتقال من الواقع العيني المتغير والزائل، الذي يخضع للكون والفساد إلى العالم الذهني الثابت والدائم القار، الذي يعلو على كل شـــيء، وفي هذا العالم العددي الذهني يكمن ويوجد اليقين. لكن بالنـــسبة للفيثاغوريين فإن الأعداد ليس لها وجود موضوعي مستقل عـــن الأشـــياء، ليست مفارقة، بل هي متحدة بها[2]. وهنا نلاحظ مـــدى وظيفية النظرة الفيثاغورية حول العدد بالنسبة لنظرية المثل. فأفلاطون ونظرا لمدى استقلال وتباعد العالمين: عالم الظواهر العينية، وعالم المثل، قام بوضع درجة أو مكانة وسطى بين العالمين، لتسهيل عملـــية الانـــتقال هـــذه. وهكذا تصبح السلسة متكونة من ثلاث حلقـــات: عـــالم الحس ثم عالم العدد، وصولا إلى عالم المثل. إذن: "الرياضـــيات لـــدى أفلاطون هي المدخل الضروري لكل من أراد الوصول إلى نظرية المثل"[3].

هـــذا، و لم يستمد أفلاطون من المدرسة الفيثاغورية العناصر الإبيستيمية فقـــط بل مواد من نظريته في النفس، فقد ذكر" برنت" Brint في كتابه "فجر الفلسفة اليونانية" على لسان فيثاغورس ما يلي: "نحن في هـــذا العـــالم غرباء، والجسم هو مقبرة الروح، ومع ذلك فلا يجوز لأحد منا أن يلتمس الفرار بالانتحار لأننا ملك الله، هو راعينا"[4]. وقـــد كرس أفلاطون محاورة فيدون للحديث عن الروح وحقيقتها.

---

(1) فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 67- 68.
(2) جعفـــر آل ياســـين: فلاسفة يونانيون العصر الأول، مطبعة الإرشاد، بغداد، الطبعة الأولى، ص 40.
(3) فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 62.
(4) جعفر آل ياسين: فلاسفة يونانيون العصر الأول، مرجع سابق، ص 173.

ومتصفح هذه المحاورة، يحس وكأنه يستمع إلى تعاليم فيثاغورية بحتة. لأنــه يــصف الجسد بأنه كتلة من الشر، وهو سبب عناء وشقاء الإنــسان، لأنه لا يكف عن المرض وطلب الطعام، وأكثر من ذلك فإنــه ســبب الحروب والمعارك، لأن جمع المال والثروات هي العلة الأولى والحاسمة في معظم الحروب(*). والإنسان يسعى لجمع المال من أجل إشباع شهوات البدن، ولو تم استغراق وقت الحروب ولحظات المــرض وفتــرات الأكــل و... في دراسة الفلسفة، فسوف يصل الإنــسان دون عناء إلى معرفة الحقيقة. إذن البدن هو العائق الأكبر أمام حصول الإنسان على المعرفة، وبلوغه الحقيقة المطلقة[1].

رغم أن الجسد هو عائق، بل هو: "سجن وغل للنفس، وقبر لها"[2]. فــإن أفلاطون مثله مثل فيثاغورس يحرم الانتحار، أي أن الإنسان ليس له الحق في فتح باب هذه الزنــزانة والهروب منها بإرادته. لأن الــروح هي ملك الآلهة، لذا يجب علينا أن ننتظر قضاء الله وقدره. وبعد انفصال الطحالب والصدفات (الجسد) التي التصقت بالصخر (الروح)، وهذا ما يسمى بالموت، فإن هذا لا يعني النهاية. وبما أن أرواحــنا كانت موجودة قبل أن تحل في هيئة بشرية، فالأكيد أنها

(*) عــند الحــديث عن الحروب القديمة عند اليونان، فإننا نتحدث بالضرورة عن حرب طــروادة التي خلدها هوميروس في أشعاره. وقد طرح سؤال حول الأسباب الحقيقية لهــذه الحرب الكبيرة، والحصار الطويل، فهل فعلا أن وجه هيلين الجميل هو الذي جــرت مــن أجلــه ألــف ســفينة يونانية للهجوم على إليوم أو إليون (الاسم الثاني لطروادة)؟ فهناك من يرجع السبب إلى ثراء طروادة، بسبب خصوبة أرضها وغناها بالمعــادن الثميــنة. أما المؤرخ "ول ديورانت" فإنه يرجح فرضية: "أن موقع المدينة كــان يمكنها من فرض المكوس على السفن المارة بالهلسبنت، وكانت هي في الوقت عينه بعيدة عن البحر بعدا يجعلها في مأمن من الهجمات البحرية." وهذا المثال يدعم أطــروحة أفلاطــون، فــي أن الحروب نابعة من سعي الإنسان نحو إشباع رغباته الماديــة. للتوســع يمكــن العودة إلى: ول وايريل ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء6، مرجع سابق، ص 72.

(1) أفلاطون: فيدون (خلود الروح)، مرجع سابق، ص 173.

(2) فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 92.

كانت ذكية وعاقلة بالكفاية. كما أنها تعود إلى هذا العالم. وبما أن كل الأضداد ناشئة من تضاد (عدل - ظلم/الأسرع - البطيء/الخير - الشر) فإن الحياة هي ضد الموت، وهما متوالدان. فأرواح موتانا إذن مستقرة في مكان ما وستعود مرة أخرى[1]. إن تبني أفلاطون فكرة خلود النفس وتناسخها، يعود إذن إلى تأثره بالتعاليم الفيثاغورية. وحسب نيتشه فإن فيثاغورس لا يمثل نموذجا فلسفيا إيجابيا، لأنه أولا جمع بين التصوف والفلسفة، وبالتالي فإن فلسفته ليست نقية وليست تراجيدية أصلا، فإن كانت الفلسفة التراجيدية تعلم الإنسان كيفية التمسك بالحياة، فإن التصوف على العكس من ذلك فإنه يعلم الإنسان كيفية التخلي التدريجي عن الجسد والنشوة الديونيسوسية، والتخلي عن الحياة في نهاية المطاف. وفي المقام الثاني فإن فيثاغورس عمل جاهدا للتحرر والانفلات من الأسطورة اليونانية القديمة، المصدر الدافق للمأساة. وثالثا فإن فيثاغورس اتجه إلى التجريد والنظري، ويظهر ذلك بجلاء من خلال فلسفته الرياضية[2]. وما يمكن أن نستنتجه أن فلسفة فيثاغورس بالنسبة لنيتشه، هي سلبية من ناحيتين، فهي سلبية في ذاتها وهي سلبية لأنها أثرت بطريقة قوية على أفلاطون وبالتالي ساهمت في تحريف فكر هذا الهيليني النموذجي إلى جانب فلسفة سقراط.

د- **الفلسفة السقراطية**: رغم صعوبة الفصل بين السقراطي والأفلاطوني، إذ نجد نيتشه في بعض الأحيان يذاوتهما، نظرا لوحدة النص. فقد يكون سقراط متحدثا وأفلاطون ناقلا، مثلما قد يكون أفلاطون هو المتحدث والناقل في نفس الوقت. إلا أن مؤرخي الفلسفة اتخذوا مقياسا ومعيارا للتمييز بين الأستاذ والتلميذ. وهو ما

(1) أفلاطون: فيدون (خلود الروح)، مرجع سابق، ص 165 - 186.

(2) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 228.

يسمي بمعيار المحاورات السقراطية، وهي التي دونها أفلاطون في مرحلة الشباب، حيث يظهر فيها سقراط محتلا كل حيز الحوار، وإيجابيا في المناقشة والتقرير. والموضوعات المطروقة في هذه المحاورات الأولى تتعلق عموما بموضوعات أخلاقية، كما أنها تتميز في معظم الأحيان بأنها لا تصل إلى نتائج حاسمة وقاطعة، في المشكلات التي تم طرحها ومناقشتها. بمعنى أنها محاورات سلبية من حيث النتائج(1). وتشمل هذه المحاورات السقراطية كلا من: هبياس الأصغر، هبياس الأكبر، الدفاع، أقريطون، بروتاغوراس، مينون... وفي هذه المحاورة الأخيرة، يختتم سقراط حواره قائلا: "لن نعرف اليقين حول هذا الموضوع إلا..." وهذا ما يعكس طابعها المفتوح وعدم تقديم حل نهائي للمسائل المستشكلة.

فإذا كانت تمثل تعاليم سقراط عنصرا مهما من عناصر نظرية المثل، بل يمكن الإقرار أنها تمثل نقطة البداية. وإذا كانت نظرية المثل، حسب نيتشه، من أكبر الأمراض الفلسفية، فإن هذه العدوى مصدرها سقراط الذي نقل "الحقد على المحسوس" إلى أفلاطون، لذا نجد أن أهم مبدأ أخلاقي في نظرية المثل هو التحرر من الحواس قدر الإمكان(2).

إن العمود الفقري لنظرية المثل، المستمد من تعاليم سقراط هو فكرة المفهوم، القائمة على اتباع المنهج الاستقرائي(3). وهو المنهج الذي يجعل المفاهيم الكلية الكائنة في الذهن هي الهدف الحقيقي لكل معرفة أو حركة عقلية. ويتم بلوغ هذه الكليات الذهنية انطلاقا من وقائع عينية وجزئية، وهذه الحالات والأمثلة الجزئية يتم تصنيفها ضمن أجناس وأنواع، كأن نجمع الصفة الماهوية والجوهرية التي يشترك فيها كل من الماء والحليب

---

(1) الكسندر كوايريه: مدخل لقراءة أفلاطون، مرجع سابق، ص 12.

(2) فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 49.

(3) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، مرجع سابق، ص 176.

والـــزيت، ونهمـــل باقـــي الصفات التي تختلف فيها فنتحصل على فكرة الـــسوائل. وقـــل نفـــس الشيء عن الإنسان والحيوان والخير... "فكلها مفاهيم تكونت بجمع الصفات والأفكار التي تتفق فيها فئة من الأشياء مع إهمـــال الأفكـــار الـــتي تختلف فيها"[(1)]. لقد كان سقراط - مثلما يرى خـــصومه ومحاوريه - ينطلق من الأمثلة الجزئية الخاصة، رغم تفاهتها في بعـــض الأحيان، فهو يأخذ العجانين، الطهاة والأطباء والعدائين كنقطة بدايـــة، ليـــصل إلى تأســـيس مفهوم كلي، وهذا ما يسمي الاستقراء أو التعريف[(2)].

وإذا كانـــت خطوة سقراط تتمثل في الانتقال من الجزئي المحسوس والخـــاص إلى الكلـــي والمعقول والعام، فإن أفلاطون استلم وتحصل على ملـــف التعريفات من عند سقراط ليؤسس به قضيته الكبرى، وهي نظرية المثل.

ومن كل هذه العناصر السابقة؛ الهيراقليطية، البارمنيدية، الفيثاغورية وأخيرا السقراطية، التي تتميز في أصلها بالصفاء والنقاء الخالص والأصالة، قام أفلاطون بتجميعها وشكل بها نظرية المثل، التي لا تتميز بالأصالة مثلما هـــي أجزائها وعناصرها، أي أن نظرية المثل ليست صافية وخالصة، بل هي هجين[(3)].

وهـــذا ما جعل أحد النيتشويين الألمان يقول: "ونحن نعجز عن أن نلاحـــظ لـــدى أفلاطون أي تطور واع في مذهبه، أما مؤلفاته المختلفة فليست سوى نبذ ومقالات دبجها وفقا لوجهات النظر التي كان يشكلها

---

(1) وولتـــر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 125. من أجل التوسع في مـــسألة التصنيف والتعريف عند سقراط وأفلاطون يمكن الاستعانة بـــ: ول وايريل ديـــورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، مرجع سابق، الجزء 7، ص 229. وعبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 37.

(2) ثيوكاريس كيسيديس: سقراط مسألة جدل، مرجع سابق، ص 147.

(3) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 247.

بين وقت وآخر، أضف إلى ذلك أن أفلاطون لم يكلف نفسه عناء معرفة ارتباط تلك النبذ بعضها ببعض، أو أدرك شكلها حينما تجتمع"[1].

(1) أسـوالد اشـبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحـياة، بيـروت، الجزء الأول، I فقرة5، ص 56 – 57. وسمينا اشبنغلر بالنيتـشوي لأنه يعترف في الصفحة 38 من الكتاب المذكور أنه "مدان لنيتشه عمليا بكـل شـيء، وأن نظرته إلى الحياة هي التي جعلته يستشرف الحياة. رغم ذلك فهو يعارضه في العديد من المسائل، وسوف نشير إلى ذلك في الخاتمة.

ثالثا: أرسطوطاليس، الاستمرار في مناهضة هيراقليطس وسوء تأويل المأساة

إن فهـــم موقـــف نيتشه من فلسفة أرسطوطالس(*)، يتوقف على وضـــعية هذا الأخير إزاء فلسفة أفلاطون، وحتى إزاء فلسفة هيراقليطس وبارمنيدس، رغم أن فلسفة أفلاطون قد حددت هذه العلاقات والمواقف من الفلسفات السابقة، إذ يمكن اعتبار فلسفة أفلاطون بمثابة نقطة إشارية،

(*) أرسطوطاليس الأسطاغيري (384 – 322 ق م) هو ابن نيقوماخوس الطبيب الخاص بأمينـــتاس ملـــك مقدونيا، والد فيليب وجد الاسكندر الأكبر، لذا نشأ في جو له علاقة بالـــبحث والعلـــم والمـــشاهدة. وعندما كبر أرسطو كلف بأن يعلم الاسكندر ويهذبه، والاســـكندر بدوره أمر صياديه بأن يمدوا أرسطو بكل المعلومات المتعلقة بالحيوان. كـــان أرســـطو أكبر الطلاب الأفلاطونيين، ويقال أنه مكث في الأكاديمية قرابة سبع عـــشرة أو عـــشرين ســـنة. لكنه غادرها في حياة أفلاطون، لذا قال الأستاذ معاتبا أرســـطو: "لقـــد رفـــسني أرسطو مثل المهر الذي يرفس أمه التي ولدته، أو بعبارة أخـــرى: إن أرسطو يركلني، كالمهر يركل أمه." وبعد عودته إلى أثينا أسس مدرسة اللوســـيوم، وهـــو مكان في أثينا يضم عدة بيوت، وحديقة. لكن عندما مات الاسكندر ســـنة 323 ق م، والـــذي تسلط على المدن اليونانية، منها أثينا اعتلى الحكم الحزب المعـــادي له، فاضطر أرسطو للهرب خوفا على حياته. ألف الكثير من الكتب، لكن أسلوبه مخالف لطريقة أفلاطون. وبهذه المؤلفات الكثيرة والجامعة تحصل على لقب الفيلـــسوف الموسوعي ومنها: المنطقية والطبيعية والسياسية والأخلاقية. ويعد كتاب "الميتافيزيقا" من أهم مؤلفاته وآخرها. بتصرف عن الكتب التالية:

- ديوجينيس اللائرتي: حياة مشاهير الفلاسفة، مرجع سابق، الكتاب 5 فقرة 1 – 2، ص 373 – 374.
- أوغسطين بربارة البولسي: مقدمة كتاب في السياسة لأرسطو، ص 39 – 39.
- Michel Gourinat: Aristote et ses successeurs, IN les philosophes de l'antiquité au XX e siècle: histoire et portraits, sous la direction de Maurice merleau - ponty, op. cit. p 201.

بـــارزة وثابـــتة، بواسطتها يمكن تحديد مواقع كل الفلسفات الأخرى، السابقة واللاحقة.

وربمـــا وعي نيتشه بمركزية الفلسفة الأفلاطونية، في مجمل تاريخ الفلسفة اليونانية، هو الذي جعله يركز نيران النقد عليها، لأن تهديم مركز القيادة كفيل بخلـــق اضـــطرابات في باقـــي الكتائب التابعة والإسنادية. هذه هي لغة نيتشه الحربية، والهجومية عندما يتعلق الأمر بفكرة وفلسفة تشكل خطر كبير.

إن علاقـــة فلسفة أرسطوطاليس، التلميذ، بفلسفة أفلاطون المعلم، ليـــست مـــسألة بينة في ذاتها، بل تطرح عدة أسئلة. فقد تم إذاعة المقولة المنسوبة إلى أرسطوطاليس والتي تقول باللغة اللاتينية: Amicus Plato, [sed] magis amica veritas[1]. هذه المقولة تعبر عن أن أفلاطون وهو أكبر الفلاسفة اليونان، لا يمتلك الحقيقة بصورة كاملة. ويمكن ترجمة هذه العـــبارة كما يلي: "أنا أحب أفلاطون، ولكني أوثر الحقيقة عليه." وهذه العـــبارة هي اختصار لنص أطول منها نوعا ما، أورده أرسطوطاليس في ســـياق نقده لنظرية المثل، حيث يقول أرسطو في كتابه الأخلاقي: "لعل الأفـــضل أن نبحث عن (ماهية الخير) على وجه العموم، مع أن بحثا مثل هـــذا قد يشق علينا لأن جماعة من خلاننا هم الذين ابتدعوا نظرية المثل، لكـــنه يـــبدو لـــنا أن الأفضل بل الواجب يقضي بأن نضحي بعواطفنا الشخـــصية ضـــنا بسلامة الحقيقة لاسيما إن كنا فلاسفة، لأن إذا كان الطرفان عزيزين، فالواجب المقدس يفرض إيثار الحقيقة"[2].

(1) Jean Beaufret: Dialogue avec Heidegger, op. cit, p 107. Et Karl Jaspers: Introduction à la philosophie, op. cit, p 126.

(2) Aristote: éthique à nicomaque, traduit J. Barthélemy saint - hilare, librairie générale française, 1992, livre I chapitre III para 1, p 44. Le texte est: «Peut-être sera-t-il plus convenable d'étudier le bien dans son acception universelle, et de nous rendre compte ainsi du sens exact qui s'attache à ce mot. Je ne me dissimule pas toutefois qu'une recherche de ce genre peut être pour nous assez délicate, puisque le système des Idées a été présenté par des personnes qui nous sont chères. Mais on trouverait

وبالفعـــل فقد بين أرسطو مقدرة عالية على مناقشة أراء أفلاطون ونقـــدها، في كل المجالات سواء مجال السياسة، حيث يرفض مواقفه في مواطن كثيرة[1]. كما أنه يخالف أفلاطون بصورة كاملة في نظرية العلاقة بـــين النفس والبدن، حيث يقول: "يبدو أن النفس في معظم الحالات لا تفعل بغير البدن (...) وإذا كان هناك فعل يخص النفس بوجه خاص فهو الـــتفكير. ولكن إذا كان هذا الفعل نوعا من التخيل، أو لا ينفصل عن التخـــيل، فـــإن الفكر لا يمكن أن يوجد كذلك بدون البدن"[2]. إنه في نظرية النفس يمكن أن نلاحظ الثورة التي أحدثها أرسطو في مقابل التقليد الأفلاطوني الذي يفصل فصلا كاملا النفس السامية عن الجسد الخسيس. وبالـــتالي يمكـــن أن نلاحـــظ كذلك رفض أرسطو للنظرية التي وضعها فيـــثاغورس حول النفس، والتي اقتبسها أفلاطون كما رأينا ذلك سابقا، ودمجها في نظريته في المثل. إن التناسخ الفيثاغوري لا يمكن قبوله، في نظر أرسطو، لأنه لا يمكن تصور النفس تنتقل من بدن إلى آخر بكل بساطة، لأنها في نهاية المطاف "ليست سوى وظيفة ناتجة" وليس لها وجود مستقل أو سابق للجسد، بل النفس هي الجسد ذاته وهو يمارس مختلف الوظائف الحـــيوية، وفي حالـــة توقف هذه الوظائف فإن النفس لن يكون لها أدنى وجود[3].

---

bien sans doute, et l'on regarderait comme un vrai devoir de notre part, que dans l'intérêt de vérité, nous fissions la critique même de nos propres opinions, surtout puisque nous nous piquons d'être philosophe ; ainsi entre l'amitié et la vérité qui nous sont chères toutes les deux, c'est une obligation sacrée de donner la préférence à la vérité.» والترجمة العربية لهذا الـــنص الـــواردة في المتن، مقتبسة كما هي من مقدمة أوغسطيس بربارة البولسي، لكتاب أرسطوطاليس في السياسة، ص 48.

(1) أرسطو: في السياسة، مرجع سابق، الباب الثاني، الفصل الثاني 1264 أ 25، ص 64.

(2) أرســـطو: الـــنفس، تـــرجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، 1949، الكتاب الأول 403 و5، ص 6.

(3) وولتـــر ســـتيس: تـــاريخ الفلـــسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 247. وول وايريل ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء السابع، مرجع سابق، ص 504.

إن كـــل هذه النماذج والأمثلة تدل دلالة لا شك فيها على أن أرســـطو ليس أفلاطونيا البتة، بل على العكس سار في طريق مناقض تمامـــا. وأكثر من ذلك فإننا نجده قد ضحى بالفلسفة الإيلية - والتي يحتـــرمها أفلاطون غاية الاحترام، كما رأينا ذلك سابقا - التي تنكر بـــصورة كاملة التعدد والحركة، لصالح العلم الطبيعي الذي يتخذ من الحــــركة والـــتغير والكثرة موضوعا له. وهذا النقد الموجه للمدرسة الإيلـــية، ممثلة في تعاليم بارمنيدس وبراهين زينون، هو بالضرورة نقد موجه كذلك لأفلاطون، لأنه وظف أكبر مبادئهم في بناء نظرية المثل وتركيبها[1].

وإذا كانـــت فلـــسفة أفلاطون تتجه نحو الأعلى، إلى السماء والمثل والروح، بهدف القبض على الكلي والحقيقي الثابت، فإن فلسفة أرسطو تـــتجه إلى الأرض والواقـــع، مـــن أجل الكشف عن جزئياته، في حالة صـــيرورته وحـــركته[2]. وبهذا فهناك من يعتبر أرسطو هو الجد الحقيقي للفلـــسفة الوضعية، التي لا تؤسس أي فكرة إلا إذا كان لها مقابل حسي وواقعي. فهو الذي وقعن المثال، عكس أفلاطون الذي مثلن الواقع وجعل الأفكار قاهرة للحوادث والأشياء.

لكن هذا الإقرار بثورة أرسطو الجذرية على أفلاطون، ورفضه للسير في نفـــس الطريق الذي حدده ورسمه الأستاذ ليس موضوع قبول بين كل مؤرخـــي الفلـــسفة. فالعـــبارة المدرسية الشائعة التي تقول بأن الذهنية الإنسانية عامة، دون أي تميز بين عرق أو جنس أو ثقافة أو ديانة، إما أن تكـــون مـــن النوع الأرسطي أو النوع الأفلاطوني، هذه العبارة ليست صـــحيحة مطلقـــا، وليست حقيقة كاملة، بل هي: "نصف حقيقة، لأن

(1) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 110.

(2) لطفـــي عـــبد الـــوهاب يحـــى: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، مرجع سابق، ص 259.

أرسطو كان أعظم الأفلاطونيين، ومذهبه هو محاولة تأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون"[1].

ويظهر الانوصال الأفلاطوني - الأرسطي في تقسيم أرسطو المشهور (الصورة والمادة) الذي مفاده أن العلة الصورية والفاعلة والغائية تدخل في تصور الصورة، والعلة المادية تمثل العلة المادية. وأرسطو قد جعل الوجود الحقيقي كامن في الصورة، وليس في المادة، فهو تقسيم يجعل أرسطو لا يقل عن أفلاطون مثالية. والفرق بينهما هو في المفارقة فقط، فأفلاطون جعل الصور مفارقة لعالم الواقع، بينما أرسطو جعل الصورة والمادة توجدان معا غير منفصلتين[2].

والتقارب بين أفلاطون وأرسطو، كان موضوع بحث منذ القديم. بحيث نجده في العصور الوسطى، أو الكلاسيكية بالنسبة للحظة العربية المعاصرة، فنحن لا يمكن أن ننسى أو نتغافل عن الدراسة الصغيرة (لا تتجاوز خمس وأربعين صفحة صغيرة) والمهمة التي قام بها "الفارابي"[*] حول حقيقة العلاقة بين أفلاطون وأرسطوطاليس، حيث قال في مقدمتها: "لما رأيت أهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا، وادعوا أن بين الحكيمين (...) اختلافا (...) أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين

---

(1) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 213.

(2) عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 5 - 6.

(*) أبو نصر الفارابي (872 - 950 م) فيلسوف عربي اللسان، رغم أن أصله تركي أو فارسي. وبلغت أهميته إلى حد أن أحد المستشرقين قال: "ليس شيء مما يوجد في فلسفة ابن سينا وابن رشد إلا وبذوره موجودة عند الفارابي." كما أنه لقب بالمعلم الثاني، حيث كان أكبر المسلمين معرفة بالفلسفة اليونانية، وتكفي شهادة ابن سينا على ذلك. من أهم مؤلفاته: شروح على منطق أرسطو، إحصاء العلوم وترتيبها، مبادئ آراء أهل المدينة الفاضلة. بتصرف عن:

- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء 2، مرجع سابق، ص 96.
- حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية (الكندي - الفارابي - ابن سينا)، الجزء الرابع، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والتوزيع، الجزائر - دار الفارابي، لبنان، الطبعة الثانية، 2002، ص 117 - 119.

رأييهما"[1]. حيث بين الفارابـــي في إحدى عشرة مسألة، النقاط التي يظهر فـــيها الاخـــتلاف والتباعد بين المعلم والتلميذ، ثم قام بالرد على كل نقطة وتكذيبها واحدة بعد الأخرى بأدلة منطقية قوية، وأسلوب واضح مقنع[*].

نحـــن إذن هـــنا إزاء مـــوقفين متناقضين حول حقيقة العلاقة بين أفلاطـــون وأرســـطو. ومن أجل الخروج من هذه الدوامة الجدلية، يجب الإقـــرار بتطرفهما معا، إذ لا يمكن إلغاء الترابط النسبـــي بين الفلسفتين، كمـــا لا يمكـــن إنكـــار الامتداد الجزئي بين فلسفة الأكاديمية وفلسفة اللوســـيوم. هـــذا الامـــتداد والوصل لا يعني بتاتا التطابق والتماهي أو التذاوت، فلكل فيلسوف خصوصيات، ولكل نسق علامات مميزة. وإذا كـــان نيتـــشه لم يعالج بصورة واضحة ومستقلة هذه المشكلة، فإنه كان يعتقد بصورة لا تحتاج إلى برهان بالتأثير الأفلاطوني في أرسطو، وبوجود امـــتدادات لا يمكن إنكارها بين الفيلسوفين. وكان يعتقد أن أرسطو في الكـــثير مـــن المسائل استعان بالخدمات الجليلة لأفلاطون. يقول نيتشه: "أفلاطـــون مهد للمنطق الأرسطي الذي لم يكن ليرى النور دون إلحاح أفلاطـــون علـــى الجدلية، وممارسة لها. تلك هي المهمة الفلسفية الحقيقية للأكاديمية"[2].

---

(1) أبـــو نصر الفارابي: كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس، موفم للنشر، 1993، ص 3.

(*) رغـــم مـــا نلاحظه من قوة ووضوح في مقالة الفارابي، إلا أنه وقع في خطأ يتمثل في نسبة كتاب "أثولوجيا" أو الربوبية، حيث اعتقد خطأ أنه كتاب لأرسطو، في حين أنـــه فـــي الحقيقة هو كتاب من تأليف أفلوطين. وهذا الخطأ في النسبة جعل الفارابي يتخـــبط فـــي تحليلات وهمية، ويحاول تبرير أشياء غير مبررة في فلسفة أرسطو. لكـــن هـــذا الخطأ لا يقلل من قيمة عمل الفارابي، مثلما لا يقلل الخطأ الذي وقع فيه هيدغـــر من قيمة فلسفته؛ فعندما أعد أطروحته للدكتوراه، عن "جون دونز سكوتس" (1266 – 1303 م) وهـــو فيلـــسوف اســـكتلندي مدرسي. اعتمد في أطروحته على مـــصدر باعتـــباره من مؤلفات جون دونز سكوتس، لكن تبين بعد ذلك أنه ليس من مـــؤلفاته أصـــلا. نقـــلا عـــن: هانز جورج غادامير: طرق هيدغر، مرجع سابق، ص 373. (هامش المترجمان.)

(2) فريدريك نيتشه: مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، مرجع سابق، ص 60.

هذا، وإذا كان أرسطو قد نقد فعلا تعاليم المدرسة الإيلية، لأنها لا تعترف بالحركة والصيرورة، وهما خاصية العالم الطبيعي الذي كان أرسطو مولعا بتأمله ودراسته، فإن هذا لا يعني بالضرورة أنه وافق على خصومهم، أي هيراقليطس وأصحاب فلسفة السيلان والصيرورة، بل قام بانتقادهم ونقض أفكارهم. وهو ما جعل الفلسفة الأرسطوطاليسية موضوعا خصبا للنقد والتهديم النيتشوى. فأرسطو رغم طريقته الثورية في التفكير مقارنة بأستاذه ومعلمه أفلاطون، إلا أنه لم يخرج من دائرة الانحطاط اليوناني كما رسم حيزها نيتشه. لذا فإن الاستقصاء الكلي (الشبه الكلى) لمؤلفات نيتشه، يجعلنا نلاحظ ثلاثة انتقادات كبرى موجهة لفلسفة أرسطو، – هذا التقسيم ليس ضروري، إنما من أجل التحكم فقط في عرض هذه الانتقادات – ويمكن إيجازها في: الانتقادات الفنية، والانتقادات الأخلاقية والانتقادات المنطقية.

1- خطأ أرسطو الهيرمونيطيقي؛ أخلقة المأساة:

يمكن الإقرار أن أرسطو هو أول الفلاسفة الذين تناولوا موضوع التراجيديا بالدراسة التحليلية والتفسيرية. فرغم أن أفلاطون قد أشار في العديد من المناسبات إلى الفن التراجيدي، إلا أنه ركز على إصدار الأحكام القيمية. أكثر مما قام بتحليل مكونات هذا الفن وأصوله وعوامل نشأته والغرض منه، حيث نجده في "الجمهورية" يطلق سهام النقد، وكلمات الطرد والإهانة على شعراء التراجيديا، ونراه يقول في الكتاب العاشر المعنون: "المحاكاة في الشعر والفن." من الجمهورية ما يلي: "إن في دولتنا (...) مبادئ سليمة تماما ولاسيما تلك القاعدة الخاصة بالشعر (التي) تنص على حضر الشعر القائم على المحاكاة (...) إنني أصرح برأيي هذا لكم سرا، إذ أنكم لن تشوا بي لدى شعراء التراجيديا وبقية الشعراء الذين تقوم أعمالهم على المحاكاة. فيبدو لي أن

هـــذا الـــشعر يـــؤذي الأذهان التي تسمعه دون أن يكون لديها ترياق ضده..."[1].

وتبريـــر أفلاطون لرفضه للشعر التراجيدي قائم على أسس مرتبطة بنظرية المثل، التي رأينا سابقا، أنه بمقتضاها تكون الصور الحقيقية للأشياء والأفكار موجودة بصورة مستقلة في عالم خاص. وتكون الأشياء الحسية مجرد محاكاة وتقليد لهذه الصور الأصلية والكاملة، إنها نسخ عن الأصل، وليـــست الأصـــل. وعمـــل الفنان هو محاكاة هذا الوجود الحسي، هذا الوجـــود الذي بدوره محاكاة للأصل، أي المثل. إن النتيجة التي لاحظها أفلاطـــون والتي ترى أن العمل الفني الذي ينتجه الفنان ما هو في حقيقته إلا: "محاكـــاة للمحاكاة" أو "تقليد للتقليد" أو "نسخ للنسخ" تجعل الفن بعـــيدا عـــن الحقـــيقة بمـــسافة مزدوجة ومضاعفة، عكس الفلسفة، أو الفيلسوف الذي يدرك الصور والمثل مباشرة عن طريق الجدل[2]. وهذا ما جعـــل أفلاطـــون يرشح وينصب في نفس الوقت، الفيلسوف على رأس الجمهورية، وليس الفنان.

فـــيما يخص أرسطو، فإنه، خلاف أفلاطون خصص كتابا مستقلا بذاتـــه لدراســـة موضـــوع الفن التراجيدي، وهو كتاب "فن الشعر" أو "البويطـــيقا"، وهو كتاب جلب اهتمام الفلاسفة والمفكرين عبر التاريخ بصورة كبيرة. ومن بينهم العرب، . فقد ترجمه قديما: "أبـــي بشر متى بن يونس القنائي". كما ترجمه حديثا الدكتور "شكري محمد عياد". كذلك قام الدكتور "عبد الرحمن بدوي" بترجمته تحت عنوان "فن الشعر".

وما يمكن أن نلاحظه عند الإطلاع على كتاب أرسطو في الشعر أنه قـــد خالف أفلاطون في نظرته إلى الشعر المأساوي من جهة، ومن جهة

---

(1) أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، الكتاب العاشر، ص 447.

(2) عـــبد الـــرحمن بـــدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 236. ووولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية: مرجع سابق، ص 196.

أخـــرى لم يستطع التحرر من منطلقاته بصورة كاملة. ومن مظاهر تأثره بأفلاطون قوله بمبدأ المحاكاة والتقليد. حيث يقول في مستهل هذا الكتاب، متحدثا عن الشعر بصفة عامة، دون النظر إلى أقسامه أو أنواعه: "ويبدو أن الـــشعر نـــشأ عن سببين، كلاهما طبيعي، فالمحاكاة غريزة في الإنسان تظهـــر فـــيه منذ الطفولة (...) وسبب آخر هو أن التعلم ليس للفلاسفة وحدهم فقط بل وأيضا لجميع الناس..."[1].

لكـــن أرسطو لا يتمسك بالمعنى الأفلاطوني للمحاكاة، أي محاكاة المـــثل المـــستقلة. بل يجعل لمفهوم المحاكاة صبغة واقعية، ويظهر ذلك من خـــلال قوله: "وإذا كان من يحدثون المحاكاة إنما يحاكون أناسا يعملون، وكان هؤلاء المحاكون - بالضرورة - إما أخيارا وإما أشرارا (...) فينتج من ذلك أن المحاكين إما أن يكونوا خيرا من الناس الذين نعهدهم أو شرا منهم أو مثلهم"[2]. إن ما يمكن أن نفهمه من هذا النص، أن فن المحاكاة لـــه ثلاث صور تعكس أفعال الإنسان: فهناك فن يحاكي سلوك الإنسان كمـــا هـــو في الواقع، أي محاكاة تقريرية. وهناك محاكاة أدنى من سلوك الإنسان كما يحدث في الواقع، وهذا ما يسمى بالملهاة أو الكوميديا (وهذا مـــا نجـــده في مسرحيات أريسطوفان خاصة، ومنها المسرحية المشهورة المسماة "السحب"، حيث يصور سقراط معلقا في سقف المنـــزل في سلة، وبعـــض الطلاب منحنين متجهين بأنوفهم نحو الأرض يفحصون الأمور العميقة، ويدرسون الفلك بمؤخراتهم... وهو تصوير أو وصف أدنى وأقل مرتبة من سلوك الإنسان العادي). والنوع الثالث هو الذي يصور الجانب الأعلـــى والأعظم من سلوك الإنسان، كما هو موجود في الواقع. وهذا

(1) أرسطوطاليس: فن الشعر، ترجمة عبد الرحمن بدوي، نقلا عن جاري جويدة: قراءة فـــي كـــتاب فـــن الـــشعر لأرسطو: أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية، أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة، مرجع سابق، ص 150.

(2) أرســـطوطاليس: فـــي الشعر، ترجمة أبي بشر متى بن يونس القنائى، تحقيق شكري محمد عياد، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967، ص 32.

الفـــن الأخـــير هو موضوع التراجيديا، الذي يصور شخصيات الأفراد: "أفضل مما هم عليه"[1].

بعـــد هذا ينتقل أرسطو إلى استنتاج وتحديد معنى التراجيديا قائلا: "فالتـــراجيديا هـــي محاكاة فعل جليل، كامل، له عظم ما، في كلام ممتع تتوزع أجزاء القطعة عناصر التحسين فيه (...) محاكاة تمثل الفاعلين ولا تعـــتمد على القصص وتتضمن الرحمة والخوف لتحدث تطهيرا لمثل هذه الانفعـــالات..."[2]. وفي هـــذا القول يحدد أرسطو معنى التراجيديا كما يفهمها، كما أنه يحدد الغرض منها كذلك. وهو غرض يشير إليه أرسطو في نهاية كتابه "في السياسة" فيقول إن الموسيقى (وهي جزء هام وضروري في المسرحيات التراجيدية) تهدف إلى التهذيب، وتطهير النفس، ورغم أنه وعد بأن يظهر ويبين معنى تطهير النفس، لكنه لم يفعل ذلك[3].

إن العلـــة الغائية من الفن التراجيدي، والهدف من الشعر المأساوي. هو حسب أرسطو: إحداث التطهير catharsis عن طريق استثارة عواطف الشفقة والخوف، بمعنى "تنقية الروح عن طريق تطهير الانفعالات"[4]. وما يمكن أن نستشفه من التحديد أعلاه، هو:

1- التطهير كهدف للتراجيديا، ليس واضحا في ذاته، مما أثار تأويلات عديـــدة حـــول معناه. فقد يكون المعنى توليد توازن في النفس من خـــلال تنقية مشاعر الشفقة والخوف، وذلك بالتعاطف مع مأساة البطل في المسرحية. وقد يكون المعنى خلاف ذلك أي: "أن الإنسان العادي تظل مشاعره راكدة وعند تذوقه للمأساة تنبعث فيه مشاعر

---

(1) مولـــين ميـــشنت وكليفورد ليتش: الكوميديا والتراجيديا، ترجمة على أحمد محمود، مجلـــة عـــالم المعـــرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد 18 يونيو 1979، ص 141.

(2) أرسطوطاليس: في الشعر، مرجع سابق، ص 48.

(3) أرسطو: في السياسة، مرجع سابق، 1341 ب 35 – 40، ص 443.

(4) برتراند رسل: حكمة الغرب، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 148.

الخوف والشفقة، فيحدث له اتزان، إذ تتيقظ مشاعره ويزداد وعيه بذاته"[1]. وبعبارة أخرى، أن المسرحية التراجيدية عندما تثير عاطفتي الــشفقة والخوف، فإنها في هذه الإثارة أو العملية تحدث "تطهيرا" لهما. سواء تخلص الجسم من هاتين العاطفتين أصلا، أم قام بتنقيتهما مما قد علق بهما من خبث وشرور أو رذائل[2]. وبهذا يكون الهدف من التراجيديا الأتيكية حسب أرسطوطاليس هو: "التفريج والابلال للنفس الأبولونية في لحظات المخاطر والمغامرات." وهذا لأن الإنسان الــيوناني (الذي يسميه اشبنغلر بالكلاسيكي واليوقليدي، نسبة إلى إقليدس الرياضي) الذي كان يشعر بالضعف والقصورأمام الظواهر والقــوى، كــان عندما يشاهد المسرحية التراجيدية، التي تصور له القدر وهو يحطم ويعذب أحد الأبطال الذين يعرفهم حق المعرفة من خــلال الأســاطير التي تشكل الأساس القاعدي لشخصية كل فرد يــوناني، ويشاهد البطل يقاوم بشجاعة وبسالة هذا القدر الرهيب، "يختبر حينئذ تساميا عجيبا رائعا"[3].

هــذا، ورغــم كل هذه الشروح تبقى مسألة مفهوم التطهير عند أرســطو غامــضة. لــذا يجــب علينا أن نفهم أصلا معنى الشفقة والخــوف. يقــول "غادامير" شارحا المسألة ومعترفا بصعوبة فهم التطهير: "فالشفقة هي الشقاء الذي يستبد بنا. لذلك نحن نرثي لقدر أوديــب (وهو المثال الذي يعود إليه أرسطو دائما). ويعني الخوف ارتعاشــات الخــشية التي تستبد بنا لأجل ذلك الشخص الذي نراه مندفعا بعنف لتحطيم نفسه، ولأجله نخاف"[4].

---

(1) أميــرة حلمــي مطــر: الفلــسفة اليونانــية تاريخهــا ومــشكلاتها، مرجع سابق، ص 339.

(2) مولوين ميرشنت وكليفورد ليتش: الكوميديا والتراجيديا، مرجع سابق، ص 157.

(3) أسوالد اشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 371.

(4) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 207.

ويواصـل غـادامير محللا فكرة أرسطو، أن المتفرج على المسرحية المأساوية، تسيطر عليه أفكار وتصورات كئيبة، وهذه الكآبة في حد ذاتها هي ضرب: "من الارتياح والانحلال يمتزج فيه الألم واللذة على نحـو فـريد" والسؤال الذي يجب طرحه إزاء هذا الفهم – يقول غـادامير – هو: "كيف تأتى لأرسطو أن يدعو هذه الحالة تطهيرا؟ ومـا هـو العنـصر الهجين في الشعور، وكيف يزاح في الانفعال التراجيدي؟ والجواب على ذلك كما يبدو لي هو علي النحو الآتي: إن الكائن الذي يستبد به الشقاء والرعب يشمل على انقسام مؤلم. فهـناك انفصال عما يحدث، وإنكار لموافقة ذلك الذي يتمرد على الحوادث المعذبة. لكن أثر الفاجعة التراجيدي هو بالضبط، إلغاء هذا الانفـصال عما يجرى. فهي تحرر القلب المكبل تحررا كليا..."[1]. والـشيء الـذي نـستنتجه من خلال عرض التأويل الذي قدمه "اشـبنغلر" و"غادامير"، أن ليس هناك فهم موحد لمعنى التطهير عند أرسطو.

2- تأثر أرسطو بالعبارات الطبية والمنهج الأبقراطي، الذي يقوم بصياغة ووصـف العلاج عن طريق جرعة بسيطة من الداء أو المرض ذاته. وهـذا اعتـراف بـأن كل إنسان تملكه الرهبة والشفقة كأمراض وصـفات سلبية، فيتم التحكم فيها وإنقاصها وتطهيرها عن طريق مشاهدة هذه العواطف في المسرح[2].

3- بهـذا التفـسير، يكون أرسطو قد عارض الحكم القيمي السلبـي الأفلاطوني حول الشعر التراجيدي. فهو بإثباته هذا الدور الإيجابـي والفعـال للتـراجيديا يكـون قد أعاد الاعتبار للفن، بعدما سلبه أفلاطـون. فالتراجيديا تجعل المشاهد سعيدا وقويا، ويعود إلى الحياة

---

(1) هانز جورج غادامير: الحقيقة والمنهج، مرجع سابق، ص 208.

(2) برتراند رسل: حكمة الغرب، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 148.

الواقعية (على اعتبار أن المسرحية مجرد تمثيل فني) بعد مشاهدة المسرحية التراجيدية فعالا، ومحبا للحياة بعدما كان ضعيفا واهنا[1].

4- هناك ملاحظة أخرى، يستنتجها كل من اطلع على كتاب "فن الشعر" وهي تمجيد أرسطو لـ: "يوربيديس" الشاعر التراجيدي المعاصر لسقراط، مثلما بيننا ذلك سابقا. وهو تمجيد نلمسه مقارنة بباقي شعراء التراجيديا السابقين له، خاصة سوفوكليس وإسخيليوس. حيث نجد أرسطو في العديد من الصفحات يدافع عنه ضد متقدميه، إذ يقول مثلا: "ومن هنا يخطئ من يعيبون اوريبدس بأنه يفعل ذلك في التراجيديات وأن كثيرا من التراجيديات ينتهي إلى الشقاء"[2]. ويقول كذلك: "إنه ليبدو أشد الشعراء تراجيدية"[3]. ولا نجده يلوم أو ينتقد يوربيديس إلا مرة واحدة عندما تعلق الأمر بدور الكورس، فقد فضل تقنية سابقه سوفوكليس قائلا: "أما الجوقة (و هي الكورس الذي يقوم بالغناء أو التعليق في المسرحية على الأحداث باسم الشاعر.) فيجب أن تعتبر كواحد من الممثلين، وجزءا داخلا في الكل ويشترك في التمثيل لا كما عند اوريبيدس بل على طريقة سوفوكليس"[4].

بعد هذا العرض الموجز لكتاب "فن الشعر" لأرسطو المكرس خصيصا للتراجيديا، يمكن أن ننتقل إلى موقف نيتشه من هذا الفهم الأرسطي لفن المأساة اليونانية، وهو الفن الذي اهتم به نيتشه في باكورة حياته الفكرية. فهو يبدأ بالتنويه بأهمية التفسير الذي قدمه أرسطو، وتتأتى هذه الأهمية من الأسبقية الزمنية، إذ أن دراسة أرسطو للتراجيديا هي الأولى من نوعها، لأنها حاولت الكشف عن الأثر التراجيدي لدى المتلقي

---

(1) Émile Facuet: En lisant Nietzsche, op. cit, p 19.

(2) أرسطوطاليس: في الشعر، مرجع سابق، ص 78 – 80.

(3) المرجع نفسه، في الصفحة نفسها.

(4) أرسطوطاليس: في الشعر، مرجع سابق، ص 106.

أو السامع والمتفرج. وبعد أرسطو لم يتم تقديم أي تفسير آخر لهذا الأثر. كما أن تفسير أرسطو يظهر لمعظم الناس على أنه تفسير صحيح، معقول ويطابق الحقيقة[1].

لكـــن هـــذا الاعتراف لا يعني أن الفهم الأرسطي صحيح بصورة كاملـــة، أو أن نيتشه يوافق عليه كما هو. فهو بعد هذا الاعتراف، يثير مباشـــرة أسئلة تشكيكية، تجعل العبارة الأرسطية المشهورة "التطهير" محل غمـــوض والتـــباس. يقول نيتشه: "هذا التخفيف العلاجي الذي يسمى التطهير بالعبارة الأرسطية، لا يعرف فقهاء اللغة أين يتم تصنيفه بالضبط: هـــل هو ظاهرة طبية أم ظاهرة أخلاقية"[2]. وكأن نيتشه هنا يتساءل عن قـــصد أرسطو الحقيقي من وراء هذه العبارة التي استعملها: التطهير. فهل يقـــصد أرســـطو أن التراجيديا طريقة علاجية للأمراض سواء النفسية أو الجـــسدية، أو النفسجـــسمية؟ أم أن الـــتطهير يـــندرج ضمن المباحث الأخلاقـــية، حـــيث يكـــون الغرض منه عملي متعلق بالسلوك اليومي الأخلاقي؟

ويواصل نيتشه التساؤل: "هل صحيح، مثلما يريد ذلك أرسطو أن المأســـاة المـــسرحية تطهر المستمع من الخوف والشفقة، بحيث يعود إلى منـــــزله هادئا، ساكنا؟"[3]. إن نيتشه يشك في صحة هذا الغرض، وفي المجد الأرسطي الذي لم يكتمل، فإن كان أرسطو قد سجل نقطة لحسابه عـــندما درس التـــراجيديا، فإنه أخطأ الدارئة والهدف عندما جعل الغاية القصوى للتراجيديا اليونانية، هي مقاومة الخوف والشفقة. وبما أن نيتشه لا يوافـــق على هدف التراجيديا كما حدده أرسطو، فإنه يقدم البديل في قوله: "... إنه ليس بالضبط زعزعة المشاهدين بالآلام! كان الأثيني يذهب

---

(1) Friedrich Nietzsche: la naissance de la tragédie, op. cit, aph 22, p 148.

(2) Ibid, aph 22, p 148.

(3) فـــريدريك نيتـــشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، IV، فقرة 212، ص 116. وفريدريك نيتشه: عدو المسيح، مرجع سابق، 7، ص 33.

إلى المسرح ليستمع إلى الكلام الجميل: كان الكلام الجميل الشغل الشاغل لسوفوكل!"[1]. وهذا يعني أن نيتشه يجعل التراجيديا ذات طابع أدبي وجمالي، وليس عملي.

ويواصل نيتشه في تقديم أغراض بديلة للتراجيديا، التي حددها أرسطو قبله، وهي: إن الهدف من التراجيديا لا يكمن في التطهير من الشفقة والخوف، إنما يكمن في ما وراء الشفقة والخوف، أي أن التراجيديا تهدف إلى تحقيق "الفرح الدائم للصيرورة"[2]. وإذا كانت الصيرورة تعني البراءة والجانب الجمالي للكون، مثلما بيّن ذلك هيراقليطس، فإن هدف التراجيديا إذن هدف جمالي وليس هدفا أخلاقيا سلوكيا، أو طبيا علاجيا. وهذا ما أكده مارتن هيدغر عندما قال: "منذ البداية عارض نيتشه التأويل الأرسطي للتراجيديا الذي ربطها بالأخلاق (...) وقال بأنها منبثقة من الميدان الجمالي (...) فالفن عند نيتشه هو النشاط الميتافيزيقي الوحيد للحياة (...) الفن التراجيدي هو الشكل الأعلى للفن"[3].

ومن قول نيتشه والشرح التوكيدي لهيدغر، يمكن أن نقرر أن التراجيديا ليست موجهة في حقيقتها إلى التطهير من الشفقة ومن الخوف. بل هي: "تمنحنا عزاء ميتافيزيقيا مريحا (...) بمعنى أن الحياة بالرغم من كل التغيرات التي تطرأ على ظواهرها فإنها مليئة بالقوة والبهجة على نحو لا ينتهي"[4].

وبهذا يثبت نيتشه خطأ أو عدم صلاحية التفسير الأرسطي لهدف التراجيديا[5]، القائم على غائيتها الأخلاقية والعلاجية، وكلا الهدفين

---

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، II، فقرة 80، ص 82 – 83.

(2) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، IV، فقرة 3، ص 91.

(3) Martin Heidegger: Nietzsche, I, op. cit, pp 221 - 223.

(4) يسرى إبراهيم: نيتشه عدو المسيح، مرجع سابق، ص 58.

(5) George Morel: Nietzsche, III, op. cit, p 275.

مــــرتبط بالـــسلوك والفعل الفردي. والسبب في إخفاق أرسطو في الفهم الـــصحيح للتراجيديا هو أنه في الزمن الذي كتب فيه كتاب "في الشعر"، كانـــت التراجيديا قد تلاشت، فمثلما ظهر الفن المأساوي دفعة واحدة وبسرعة فقد زال أيضا بصورة مفاجئة وسريعة فلم يعد كتاب المسرحيات التـــراجيدية، ولا الجمهور المتلقي، في زمن أرسطو يشعر بالمعنى الحقيقي لهذا الفن[1].

وبصورة إجمالية فإن الخطأ الذي وقع فيه أرسطو أثناء عملية تفسير التـــراجيديا حـــسب نيتـــشه، هو أنه قام بعملية "تخليق الفن" أو "أخلقة الجمـــال". أي إرجاع الجمالي إلى الأخلاقي، وهذا ما يعارضه نيتشه تمام المعارضة، لأن التفسير الجمالي (الهيراقليطي) مثلما رأينا في الفصل الأول، أكثر براءة من التفسير الأخلاقي (أناكسيمندريس)[2].

وإذا كان تأويل المأساة هو الذي أثار خلافا بين أرسطو ونيتشه، فـــإن هـــناك عنصر أخر يثير الفرقة والاختلاف بين الفيلسوفين وهو: تـــراتبية الـــشعراء المسرحيين. فإذا كان أرسطو يشيد بصورة دائمة بأعمـــال يوربـــيديس، فإن ذلك يعني أن المسرحية المأساوية، والشعر التـــراجيدي قـــد اكـــتملا عنده. وبالتالي يمكن اعتباره أكثر نضجا وتـــراجيدية مـــن سابقيه أي إسخيليوس وسوفوكليس). لكن نيتشه يعـــارض ذلك، ويقلب الترتيب والتراتب، بحيث يجعل يوربيديس هو المسؤول عن انطفاء الإحساس التراجيدي الحقيقي، لأنه بدأ بالتشكيك في المـــوروث الميثولوجـــي القديم. ثم أنه كان صديقا حميما لسقراط، الإنـــسان الكاريكاتـــوري والفيلسوف النظري. وهذا كفيل بتشويه التراجيديا وتدمير الفن المأساوي.

---

(1) جان بيار فرنان وبيير فيدال ناكيه: الأسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة، مرجع سابق، ص 88.

(2) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 663.

2- الأخلاق بين السعادة والقوة:

هـــناك من يعتبر نيتشه فيلسوفا مجددا وثوريا، استطاع فتح حقول معرفية جديدة، باستعمال مناهج نقدية لم يتم استعمالها أصلا. لكن هناك من ينكر ذلك ويعتبر فلسفته، خاصة في مجال الوجود، مجرد وجه سلبـــي وانفعـــالي لكل النظريات والفلسفات السابقة. لكن الشيء الذي لا يمكن أن ينكـــره أي فيلـــسوف مهما كان معارضا ومعاديا لنيتشه، هو أنه في مـــيدان فلـــسفة الأخلاق استطاع أن يترك بصمات، وأثار قوية وظاهرة وعمـــيقة، وعنيفة كذلك[1]. وهذا ما يجعل الكثير من مؤرخي الفلسفة وناقديها، يصنفون نيتشه كفيلسوف أخلاقي أكثر مما يصنفونه في ميدان الميتافيزيقا أو الإبستيمولوجيا، وحتى في فلسفة القيم الجمالية أو المنطقية. إن المكان الأصلي والحقيقي لفلسفة نيتشه هو الأخلاق.

والـــسبب الذي جعل نيتشه يرمي بكل ثقله على المسألة الأخلاقية، هـــو أن موضـــوع الأخـــلاق والتقويم هو الذي يشكل ماهية الإنسان وحقيقـــته. فالإنسان هو ذلك الكائن الذي يقوّم الأشياء، ويصدر عليها أحكامـــا وأثمانـــا. فزرادشت في رحلاته الكثيرة والمتعددة بين الشعوب والمـــدن، لم يكتـــشف إلا شيئا واحدا مهما، وهو أن: "أكبر قوة على الأرض هي: الخير والشر، فلا يمكن لأي شعب أن يعيش دون أن يصدر القيم، ويقيم القيم"[2].

هذه الأهمية القصوى للأخلاق جعلت نيتشه يراجع كل المنظومات الأخلاقية والمذاهب الأكسيولوجية عبر التاريخ، بدأ من أخلاق السعادة، مرورا بأخلاق اللذة والمتعة، ووصولا إلى أخلاق الواجب وأخلاق المنفعة كما صاغها الإنجليزيون، الذي صب عليهم انتقادات لاذعة. لكن ما يهم

---

(1) هنـــري. د. أيكن: عصر الايدولوجيا، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963، ص 248.

(2) Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait Zarathoustra, op. cit, I, mille et un buts, p 53.

في هــذا المقــام هــو موقف نيتشه من فلسفة الأخلاق الأرسطية، والتي عرضها بالتفصيل في كتابه المعروف بــ: "الأخلاق إلى نيكوماخوس"[*].

يمكــن إجمال نظرية أرسطو الأخلاقية وتلخيصها فيما يلي: إن كل الــناس عــندما يأتون أفعالا، فإنهم يسعون وراء هدف وغاية معينة. لأن الــسلوك الإنساني مطبوع بصفة الغائية، لذا تجد كل فرد يسعى لبلوغ ما يعتقد أنه "خير". لكن هذا الخير قد يكون جزئيا، لذا تجد الإنسان بمجرد ما يبلغه، يفكر في خير أعلى منه، وكأن الخير الأول مجرد وسيلة يستعمله لــبلوغ خــير أعلــى منه منــزلة، بمعنى أن كل خير يلغي خيرا آخر... وهكــذا تتدرج سلسلة الغايات إلى أن نصل إلى الفعل الذي لا يمكن أن يكــون وسيلة لهدف أعلى. وهذا الفعل هو الهدف الأقصى، لذا نسميه "السعادة"[1].

والــشيء الذي يدفعنا - يقول أرسطو - إلى عدم جعل اللذة الخير الأسمــى، هو مثلما قال أفلاطون، لو أننا خيرنا بين اللذة لوحدها واللذة المصحوبة بالحكمة، لاخترنا بالضرورة الاحتمال الثاني، أي اللذة والحكمة معــا. وهــذا يدل على أن اللذة ليست الخير الحقيقي[2]. والطريق الذي يمكــن به الوصول إلى الخير الأسمى والمطلق، والذي يسمى السعادة، هو طــريق الفــضيلة بنوعيها؛ الأخلاقية والعقلية. ولما كانت أفعال الإنسان تتــراوح بين الإفراط والتفريط، الجبن والتهور، الإضافة والإنقاص، ولما

(*) يحــتوي هذا الكتاب على عشرة كتب (فصول) مثل كتاب الجمهورية لأفلاطون، وقد يكون هذا نتيجة التأثر به. والموضوعات التي تناولها هي كالتالي: 1- نظرية الخير والــسعادة. 2- نظرية الفضيلة. 3- تتمة لنظرية الفضيلة، الشجاعة والاعتدال. 4- تحلــيل مختلف الفضائل. 5- نظرية العدالة. 6- نظرية الفضائل العقلية. 7- نظرية اللاعتدال (الإفراط) واللذة. 8- نظرية السعادة. 9- تكملة لنظرية السعادة. 10- في اللذة والسعادة الحقيقية.

(1) زكــريا إبــراهيم: المــشكلة الخلقــية، مكتبة مصر - دار سحنون للنشر والتوزيع، ص 132 - 133.

(2) Aristote: éthique à nicomaque, op. cit, livre 10 chapitre II, para 3, p 396.

كان كلا القطبين المتطرفين لا يمكن بأي حال اعتبارهما فضيلة. فإن المبدأ الذي يجب أن نسير عليه في الأخلاق، هو ما يسميه أرسطو بـ: "الوسط الذهبي"[1]، بحيث تكون الشجاعة مثلا هي الوسط بين الخوف أو الجبن والتهور، ومن هذا المثال الخاص يمكن توسيع الحكم ليشمل كل الأفعال والفضائل. وبالتالي يمكن وضع قاعدة أخلاقية مفادها أن: "الفضيلة هي وسط بين رذيلتين"[2].

ومن هذا العرض السريع، يمكن أن نتساءل: هل يوافق نيتشه على هذه النظرية الغائية التي تجعل السعادة هدف الأفعال الإنسانية الفاضلة؟ وأكثر من ذلك: هل تتوافق وتتلاءم فكرة الوسطية مع أخلاق القوة والإفراط كما حددها نيتشه؟ يجيب نيتشه في الكتاب الذي خصصه للمواضيع الأخلاقية والقيمية بما يلي: "أليست كل تلك الأخلاقيات التي تخول للفرد بناء «سعادته» كما يقال، صكوك تراضي مع الخطر الذي يهدد الشخص في أعماقه، مجرد وصفات ضد أهوائه (...) مجرد تحايلات وخدع صغيرة وكبيرة (...) هذه هي نزعة الأخلاق الأرسطية"[3].

والشيء الذي نلاحظه أن نيتشه، في قراءته لفكر أرسطو قد مارس ما يسميه "أوجين فينك"[*]:

---

(1) إسماعيل زروخي: بنية الأخلاق عند أرسطو من خلال كتابه "علم الأخلاق إلى نيقوماخوس"، ضمن كتاب: أرسطو في الفلسفة العربية الإسلامية، تحت إشراف الزواوي بغورة، الجزء الأول، فلاسفة المشرق، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، الطبعة الأولى، 2001، ص 20.

(2) Aristote: éthique à nicomaque, op. cit, livre 3 chapitre VIII, para 13, p 134.

(3) فريدريك نيتشه: ما وراء الخير والشر: V، فقرة 197، ص 102.

(*) أوجين فينك: مفكر ألماني (1905 – 1975) ذو نزعة ظواهرية، حيث كان تلميذا لإدموند هوسيرل، واهتم بشرح فكر كبار الفلاسفة، مثل شرحه فلسفة هيدغر، وفلسفة نيتشه كذلك، أهم كتبه: "فلسفة نيتشه"، الذي تمت ترجمته إلى الفرنسية على يد كل من هيلدنبند وليندنبغ. كما ترجم إلى العربية بقلم إلياس بديوي. نقلا عن عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 196.

علم نفس إزالة الأقنعة. أو علم النفس الكاشف[1]. الذي بواسطته توصل إلى اعتبار السعادة الهدف الأقصى للفعل الإنساني نوعا من التحايل علـــى دوافع الإنسان الداخلية، التي تمثل في الحقيقة إرادة السيطرة. ونظرا لخطورة هذا الدافع، فقد استبدله أرسطو بالسعادة كهدف.

ثم إن هـــذه الغائية التي سيطرت على الفكر الفلسفي منذ القديم إلى الـــيوم، قـــد أفسدت كل الأخلاقيين، وأرسطو من مثبتي ومكرسي هذه الفكرة التي تقول إن كل فعل نقوم به له غاية. لكن هل من الضروري أن تكون أفعالنا موجهة نحو غاية معينة؟ أليست هذه الغائية في نهاية المطاف فكـــرة عبثـــية؟[2] ويقـــرر نيتشه بصورة جازمة في إرادة القوة ما يلي: "الـــسعادة ليست الهدف، بل الهدف هو الإحساس بالقوة. ففي الإنسان والإنسانية ككل، توجد قوة هائلة وكبيرة تبحث عن طريق ومخرج، لأن تتحقق، لأن تنفق، وتخلق..."[3].

إن لإرادة القـــوة، كـــإرادة للسيطرة والاستئثار والسلطة هي، إذن وحسب نيتشه، حقيقة العالم والوجود والمعرفة والأخلاق. ومنه فإن نظرية أرسطو في اعتبار الفضيلة كوسيلة لا تتلاءم أصلا مع تطرف وطغيان إرادة القوة. وبالتالي فإن أرسطو قد ثبط الهمم وأسكت صوت القوة الكامنة في كل إنسان، أو بالأحرى كل إنسان راقي. فنظرية الوسيط الذهبـــي، هي في الحقـــيقة تكملة وتزكية لنظرية أفلاطون، ومن قبله سقراط، اللذان قاما بنـــشر وتعليم حكمة معبد دلفي التي تقول: "تجنب الإفراط في الأمور"[4]. هـــذه الحكمة التي تدعو للوسطية والاحتكام إلى منطق الاعتدال. وينتهي نيتشه إلى أن تقييماتنا وتقديراتنا الأخلاقية لا يجب أن ترتبط باللذة والألم أو

---

(1) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche. op. cit, 53.

(2) Friedrich Nietzsche: Fragments posthumes été 1882 - printemps 1884. op. cit, aph 7 [209] - 7 [227] pp 317 - 321.

(3) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance I, op. cit, II-1 aph 48, p 234.

(4) كامل محمد عويضة: فريدريك نيتشه نبي فلسفة القوة، مرجع سابق، ص 15.

السعادة أو المنفعة، فالأصل هو القوة، أما التحديدات الأخرى فمرتبطة بها، وفــروع غــير أصيلة منها. إن الشعور بالسعادة، الذي ركز أرسطو على تحلــيله، ورفعه إلى مرتبة الأصل والهدف الحقيقي، ما هو في نهاية التحليل، وفي نظر نيتشه، إلا تحقيق وبلوغ أعلى درجات القوة والسيطرة[1].

3- المنطق الأرسطي كنتيجة - حتمية - للديالكتيك:

في الكتاب السادس من "الميتافيزيقا" الذي رمزه الحرف E، والذي تكــرر مــا ورد فيه بشكل شبه مطلق، في الكتاب الحادي عشر، المحدد بالحــرف K، خاصة في الفصل السابع، يقدم لنا أرسطو تقسيمه للعلوم. وهــو تقسيم ثلاثي الأجزاء: علوم نظرية Théorétiques، وعلوم عملية Pratiques، وأخــيرا العلــوم الإنتاجية Poiétiques[2]. والمسألة التي نلاحظها في البداية، هي أنه لم يجعل المنطق جزءا من العلوم المختلفة، وهو مــا يجعل هذا العلم متميزا عن بقية العلوم، فهو ليس علما في حد ذاته، بقــدر مــا هو "آلة" العلم. بمعنى أنه لا يتخذ مضمونه موضوعا للدراسة والــبحث مــثل العلوم السابقة، بل هو "يستعمل من طرف هذه العلوم. المنطق إذن ليس مادة علمية في ذاتها، بل هو "صورة العلم"، وهذا ما جعل أرسطو يعرفه بأنه أورغانون (آلة) العلم[3].

وتجدر الإشارة إلى أن أرسطو ذاته، لم يستعمل مصطلح المنطق، مثلما هــو مــتداول اليوم بين دارسي الفلسفة، بل كان أرسطو يستعمل عبارة: "التحلــيلات"، بمعنى أن المنطق يقوم بمهمة تحليل الفكر، وتجزئته إلى عناصر، للكشف عن بنيته التي تتكون - حسبه - من استدلالات وبراهين، وعبارات

---

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 349 - 350.

(2) Aristote: la métaphysique, op. cit, livre E chapitre premier 1025 b, pp 217 - 218. Et livre K chapitre VII 1064, pp 377 - 378.

(3) جــول تــريكو: المــنطق الــصوري، تــرجمة محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 21.

وقـــضايا، وصـــــولا إلى الوحدات الأولية ممثلة في الحدود والتصورات. وهذا الترتيب والتقسيم يظهر في منظومة كتبه المنطقية. التي جمعت ابتدءا من القرن السادس بعد الميلاد، تحت عنوان: "الأورغانون" وهي بالترتيب:

1- كتاب المقولات أو (قاطيغورياس).

2- كتاب العبارة أو (بارى أرميناس).

3- كتاب التحليلات الأولى والثانية أو (الأنالوطيقا).

4- كتاب الجدل أو (الطوبيقا)(*).

5- كتاب نقض الأغاليط أو (السوفسطيقا)[1].

إن ما يمكن أن نلاحظه، هو أن المنطق الأرسطي مبني بناءا تصاعديا، لأن تحليل الفكر يكشف أنه ينطلق أولا من التصورات العامة كمقولات ذهنية، يسميها أرسطو بأنواع الوجود أو "الأجناس العامة"[2]. ومن هذه المقولات يمكن تركيب وتأليف القضايا، وهي التي فيها يتم إسناد أمر لأمر آخـــــر بالإيجاب أو بالسلب. وأخيرا الاستدلالات التي بدورها تتألف من ثلاث قضايا، مترابطة بحيث يتم استخلاص النتيجة ضرورة من المقدمات السابقة عليها.

وإذا كان المنطق من أهم العلوم التي قام أرسطو بوضعها، وتنسيقها وتقنينها، ومن أجل هذا العلم خاصة، لقب بـــ: "المعلم الأول" من طرف

(*) تـــم ترجمة كتب أرسطو إلى اللغة العربية، بداية من القرن الثاني للهجرة، المطابق للقـــرن الـــسابع المـــيلادي. فكـــتاب "الطوبـــيقا" مثلا تم ترجمته على يد البطريرك النـــسطوري طيماثاوس الأول سنة 166 للهجرة. ونقل مرة ثانية من الأصل اليوناني مباشـــرة، دون توســـط اللغـــات الأخـــرى خاصة السريانية، من طرف أبي عثمان الدمـــشقي، ثـــم يحيـــى بن عدي. وهذا الكتاب مخصص للجدل والبرهنة عن طريق اعـــتماد قـــواعد متفق عليها. يمكن التوسع في المسألة بالعودة إلى: دمتري غوتاس: الفكر اليوناني والثقافة العربية، مرجع سابق، ص 119 - 121.

(1) الكـــسندر ماكوفلسكى: تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين وإبراهيم فتحي، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 1987، ص 94 - 95.

(2) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية (المعتزلة، الأشعرية، المنطق)، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 476

الفلاســـفة العرب، فإنه أيضا من أكبر المنافذ التي تسربت منها الانتقادات لفكـــر أرسطو عامة. حيث تعرض المنطق الأرسطي الصوري للمراجعة والـــنقد والـــشك، عـــبر العصور سواء المسيحية أو الإسلامية، الحديثة والمعاصرة. وقد شارك نيتشه بوصفه فيلسوفا معاصرا – لاعقلانيا، بحصته في هـــذه العملـــية النقدية. لكن على منواله الخاص، وطريقته الشخصية.

ومن المسائل التي انتقدها نيتشه في المنطق وشك فيها ما يلي:

أ- **قضية أصل المنطق**: بالنسبة للمعلم الأول، فإن هيراقليطس قد ارتكب أكـــبر الجـــرائم العقلية عندما كرر مقطوعاته وشذراته الغامضة، والتي تقـــول: "نحن نوجد ولا نوجد"[1]. فهذه الطريقة من التفكير لا يمكن اعـــتمادها، إنهـــا غير معقولة، لذا يجب التفكير في طريقة لوضع أسس معقـــولة للتفكير، والتكفير عن هذه الجريمة الهيراقليطية يكون عن طريق صـــياغة أسس ومبادئ تتميز بالثبات، لا التغير، وتتقبلها كل العقول، وتكـــون قاسما مشتركا لكل معقولية إنسانية وفاهمية بشرية. لذا فأصل المنطق هو إرادة الوصول إلى طريقة في التفكير تحتكم إلى قواعد صورية عامة. وبذلك يتم تأسيس حقيقة لا يتخللها تغير وتقلبات.

لكـــن هـــل وافق نيتشه وسكت عن التهمة التي وجهها أرسطو إلى فيلـــسوف المأســـاة والحـــدس؟ يقول نيتشه مجيبا عن هذا السؤال: "... لقد اتهم أرسطو، وبوقاحة، هيراقليطس بارتكاب الجريمة العظمى أمـــام محكمـــة العقل، وبالإساءة إلى مبدأ عدم التناقض"[2]. إن تهمة أرسطو لا تعدو أن تكون في نظر نيتشه مجرد وقاحة، وتعالي غير مبرر علـــى فيلسوف الصيرورة. طبعا وككل مرة نلاحظ أن نيتشه يدافع دائمـــا عن هيراقليطس أمام ناقديه اليونان. وبالتالي فإن أصل المنطق حـــسب نيتشه ليس كما يعتقد الكثير من الناس، وهو تأسيس قواعد

---

(1) الكسندر ماكوفلسكي: تاريخ علم المنطق، مرجع سابق، ص 53.

(2) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 5، ص 55.

الـــتفكير الـــضرورية. إن أصل المنطق ليس معرفيا أو منطقيا، إنما من ورائـــه أســـاب أخرى، أقل براءة مما نعتقد، أقل معرفية ومنطقية مما نظـــن. ويجيب نيتشه عن السؤال الذي طرحه هو ذاته المتمثل في: من أين ولد المنطق في العقل البشري؟ في فقرة مطولة نوعا ما؛ قائلا: "لا بـــد أنه ولد - يقصد المنطق - من اللامنطق الذي كان مجاله بالأصل يفـــوق كـــل حد، إلا أن عددا لا يحصى من الكائنات، والتي كانت تستدل بطريقة مغايرة للطريقة التي نستدل بها اليوم، قد بادت: ويبدو هذا الأمر صحيحا أكثر مما نعتقد، فمن لم يكن بإمكانه، مثلا أن يميز بـــسرعة، "الـــنظير" (بمعـــنى الأشياء المتشابهة) فيما يخص الغذاء أو الحـــيوانات الخطيرة عليه، من كان يصنف ببطء شديد، ويحتفظ جدا في القيام بذلك، كان لديه أقل حظ ممكن في البقاء على قيد الحياة مع ذلـــك الذي يستنتج مباشرة الشبه من كل أنواع الوقائع المتماثلة"[1].

ومـــا يمكن أن نفهمه من هذه الفقرة المهمة جدا، أن إرادة المعرفة، أو المعـــرفة مـــن أجل المعرفة، كأصل للمنطق مجرد وهم، وأن الأصول العقلـــية للعقل ما هي إلا خداع وتقنع، هذا التقنع الذي امتهن نيتشه حـــرفة إزالـــته. فالأصل عند الإنسان هو السعي وراء المنافع الحيوية، وأي سلوك أو فعل أو فكرة حققت هذا النفع، يعتبرها منطقية وعقلية صـــحيحة في ذاهـــا. وهنا يظهر التوجه البراغماتي[*] لنظرية المعرفة

---

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، III، فقرة 111، ص 110.

(*) البـــراغماتية كلمـــة ذات أصـــول قديمة، لكنها وظفت بقوة في الأزمنة المعاصرة. أطلقها لأول مـــرة الفيلـــسوف والرياضي الأمريكي "تشارلس ساندرس بيرس" (1839 - 1914) ســـنة 1878، بمعنـــى العملي والشيء الذي يكون صالحا لهدف معين ومحدد كذلك. فالأفكار في الحقيقة ما هي إلا دلائل للعمل. وإلى جانب بيرس، نجد كل من وليام جيمس (1842 - 1931) وجون ديوي (1859 - 1952) وجورج هربرت ميد (1863 - 1913) أهـــم ممثلي هذه الفلسفة الأمريكية. والسر في اهتمام الأمريكيين بهذه الفلسفة هو أنه: "تزل المهاجـــرون فـــي أرض واســـعة بكر، يعتمدون على سواعدهم وعلى عقولهم في تذليل الصعاب التي يلقونها." للتوسع في ماهية الفلسفة البراغماتية يمكن العودة إلى:

النيتشوية. فحسب نيتشه ليس هناك معرفة خالصة، ومعرفة لذاتها، بل كل شيء مرتبط بالنفع الحيوي، والمنطق لا يشذ عن هذه القاعدة[1].

ب- **قـــضية مـــبادئ العقل:** يقوم العقل، حسب المنطق الصوري على مـــبادئ وأسس ثابتة، وإذا سقط أحدها، سقط العقل ذاته. وهذه المـــبادئ عموما ثلاثة فيما يخص تعامل العقل مع نفسه (إزاء تعامل العقل مع الواقع يمكن الحديث عن مبدأ السببية، مبدأ الحتمية، مبدأ الغائـــية) وهي: الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع. لكن رغم كثرة هذه المبادئ وتعددها، فإنها تعود في نهاية المطاف إلى المبدأ الأول، أي مـــبدأ الذاتية أو الهوية الذي يقول: "إن الشيء هو هو ولا يمكن أن يكـــون غيره." ومن هذا المبدأ يمكن أن نستخلص ضرورة المبدأ الثاني وهو مبدأ عدم التناقض الذي أعلنه أرسطو في "الميتافيزيقا" قائلا: "من المـــستحيل إثـــبات محمول واحد ونفيه عن نفس الموضوع في آن واحـــد، ومـــن نفس الجهة"[2]. وفيما يخص مبدأ الثالث المرفوع، فيمكن فهمه على أنه الصيغة السلبية فقط لمبدأ عدم التناقض.

لكـــن هـــل يمكن جعل هذه المبادئ صحيحة ومطلقة، ورفعها إلى مـــستوى الـــيقين التام الذي لا يمكن الشك فيه أصلا؟ الحقيقة أن نيتشه يـــسقط هذه المبادئ من عليائها، ويجعلها مجرد مسلمات قابلة للدحض، مـــثلما المسلمات الإقليدية في مجال الهندسة تم دحضها، وأسقطت عنها صفة الصحة الكاملة والواحدية.

- يعقـــوب فـــام: البراجماتـــزم أو مـــذهب الذرائع، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1985، ص 137 وما بعدها.
- أحمـــد فـــؤاد الأهوانـــي: جون ديوي (نوابغ الفكر الغربي 11)، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، 1968، ص 82.

(1) محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 31.

(2) Aristote: la métaphysique, op. cit. livre 4 chapitre 3, 1005 b, p 131. Le texte est: «Il est impossible qu'une seule et même chose soit, et tout à la fois ne soit pas a une même autre chose, sous un même rapport».

إن مـــبدأ الهـــوية الذي يقر بتماهي الأشياء، هو مبدأ باطل حسب نيتـــشه. فالمماثلة ليست درجة من درجات المطابقة، أو ليست هي أصلا ماهية، بل هي شيء مختلف تماما عنها. فالقول أن "أ هو أ" أو أن الشيء هو هو؛ قول لا ينطوي إلا على الوهم. ففي علم الكيمياء، مثلا أين يحق لنا الحديث عن النوعيات المماثلة، لكن هذا لا يعني أننا يمكن أن نتحدث عـــن النوعيات المتماهية أو المتذاوتة. فليس هناك شيء يتكرر مرتين؛ ذرة الأوكـــسجين في الحقيقة ليس لها مثيل، ومنه فإن تعايش شيئين متماهيين تماما هو أمر مستحيل(1).

ومبدأ عدم التناقض، لا يعبر في نظر نيتشه عن ضرورة منطقية كما ترسخ ذلك في العقول، بل ببساطة يعبر عن "عدم قدرة" فقط، وعن عجز الإنـــسان، أي عجـــزنا نحـــن عن إثبات ونفي نفس المحمول على نفس الموضوع من نفس الجهة، وليس أكثر من ذلك(2). يقول أحد النيتشويين العـــرب مـــدافعا ومبررا نقد المنطق الأرسطي من هذه الجهة: "يبدو مبدأ الهوية مصدر الأزمة ومكمن العلة في الأساس المنطقي، بحسب مبدأ الهوية يتـــساوي الشيء مع نفسه ولا يمكن أن يكون سوى نفسه، بقدر ما يتم الـــتعامل معه كطبيعة ثابتة أو جوهر مكتمل أو قوام جاهز، أي بوصفه هوية نهائية ومغلقة تستبعد أي مغايرة أو نسبة أو إضافة"(3).

---

(1) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance I, op. cit,aph 120 - 125, pp 54 - 55.

(2) Ibid, aph 115, p 50. ET Martin Heidegger: Nietzsche I, op. cit, p 464.

(3) علـــي حـــرب: الماهـــية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي الدار البيـــضاء - بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص 43. واعتبار المفكر اللبناني "علي حـــرب" من النيتشويين العرب مبرر من نواحي عديدة، فقد تبنى أطروحة نقد الذات المفكـــرة أو العقل التي دشنها نيتشه بامتياز فأعتبر "نقد الذات المفكرة هو مظهر قوة فـــي حين أن التهرب منه ضعف وقصور." كما أن "الهوية - حسبه - ليست أقنوما ولا جوهـــرا ما ورائيا." وتبنى المنهج التفكيكي الذي يستمد أصوله من فلسفة نيتشه التي تزيل الأقنعة وتكشف المسكوت عنه. كما أن فكره يدور في الفلك النيتشوي من خـــلال نحـــته مـــصطلحات مستوحاة منه مثل الإنسان الأدنى للتعبير عن لا قدسية الإنسان. للتوسع يمكن العودة إلى كتبه التالية:

وهـــذا يعني أن مبدأ الهوية وبقية المبادئ المتفرعة عنه، سواء الإيجابـــي أو الـــسلبـــي، يقـــوم بتجميد العيني والوجودي والواقعي، لذا فالمنطق الأرســـطي ليس متطابقا مثلما نعتقد مع العالم بل: "يرتكز على مسلمات لا يقابلها شيء في العالم الواقعي، مثل مسلمة تساوي الأشياء، ومثل تماثل نفـــس الـــشيء عـــند نقطة زمنية مختلفة..."[1]. فإذا كان الوجود يمتاز بالـــصيرورة والتعدد، فإن المنطق يختزل كل هذه الصفات المتكوثرة. ومنه فالطابع الجوهري والضروري للمنطق هو: "الاختزالية"[2].

إن العالم ليس منطقيا مثلما يظهر لمعظم الناس، بل الذي يحدث هو العكـــس تماما، بمعنى أن العالم يظهر للإنسان على أنه منطقي، ليس لأنه كذلك بل لأننا بدأنا في اعتباره منطقيا[3]. وهذا يعني أن المنطق من أكبر الأفكار المسبقة، التي تأثر على أحكامنا دون أن نعي بذلك.

وينتهي نيتشه إلى أنه لا شيء، كائن في عالم الواقع والصيرورة، له علاقة مع المنطق، فالتصورات الأكثر عمومية هي في الحقيقة الأكثر خطأ، وجميعـــنا يعلم أن التصورات العامة كائنة في عالم الأذهان والمنطق، بينما الوقائع الخاصة موجودة في عالم الأعيان والصيرورة[4]. فالمنطق خال من صـــفة الحياة والحركية، لأنه جاف كالصحراء، وبارد كقطبـــي الأرض. كمـــا أنه يسلب الأجناس والأنواع مضامينها الحية والممتلئة بالخصوصية

- علـــي حـــرب: أســـئلة الحقيقة ورهانات الفكر – مقاربة نقدية وسجالية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص 183.
- علـــي حـــرب: نقـــد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 146.
- علـــي حـــرب: أزمـــنة الحداثة الفائقة الإصلاح- الإرهاب- الشراكة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005، ص 229 – 249.

(1) فـــريدرك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، كتاب أول، فقرة 11، ص 22.

(2) جـــيل دولوز وفليكس غتاري: ما هي الفلسفة؟ ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي بيروت- المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط 1، 1997، ص 145.

(3) Jean- Michel Rey: L'enjeu des signes lecture de Nietzsche, op. cit, p 55.

(4) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance I, op. cit, aph 111 - 112, p 48.

والفردية. "فالأقيسة الأرسطية جفت في هياكلها عصارة الحياة"[1]. وهذا ما يجعل المنطق الأرسطي لا يختلف في حقيقته عن الجدل كما حدده كل من سقراط وأفلاطون، لأنه يبتعد كلية عن العالم المحسوس وعالم الصيرورة. وبالتالي فالمنطق هو النتيجة الضرورية والحتمية للجدل والديالكتيك؛ أي المنهج المعادي للفن المأساوي.

هذا، و لم يشأ نيتشه أن ينتهي من نقده للفلسفة الأرسطية، إلا بعد أن يصفه بما وصف معلمه ومثاله أفلاطون، فإذا قال عن أفلاطون بأنه أول هجين كبير، فإنه بالضرورة يشير إلى الهجين الثاني، أي الذي لم يبتكر نظرية تمتاز بالأصالة والابداع والفرادة. حيث نجده يقول: "... يبدو أرسطو، بالخصوص وكأنه لا يملك عيونا يرى بها حين يجد نفسه أمام هذه الشخصيات (أي الفلاسفة من طاليس إلى ديمقريط)"[2]. ونلاحظ عماء أرسطو خاصة في المواضيع الطبيعية أو الفيزيائية، فأهم نظرية عنده وهي "العلل الأربعة" يعترف فيها أرسطو أنه لم يبدع أي شيء، بقدر ما قام بتجميع نظريات وأفكار سابقيه مثل الأيونيين الذين تحدثوا عن العلة المادية (الماء، الهواء، النار...) وأمباذوقليس وقبله بارمنيدس اللذين تحدثا عن العلة الفاعلة أو القوة المحركة بلغة أناكساغوراس، أما العلة الصورية فقد وصفها أصحاب المدرسة الفيثاغورية وأفلاطون الذي تأثر بهم. كما أن فكرة أناكساغوراس حول العقل المصمم هي منبع العلة الغائية[3].

---

(1) زكي نجيب محمود: المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، مرجع سابق، ص 19.

(2) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، V، فقرة 261، ص 147.

(3) Aristote: La métaphysique, op. cit. livre A chapitre VII, 993 a, p 82. «En résumé, il résulte de ce que nous venons d'exposer que tous les philosophes, à ce qu'il semble, se sont bien occupés comme nous des causes qui sont énumérées dans notre Physique, et en dehors desquelles nous ne saurions en reconnaître aucune autre.»

ومــــن هذا الاعتراف الأرسطي ذاته، يمكن اعتبارهذا الأخير خزانا كبيرا: "يجمع بداخله كل التأملات الكلاسيكية في الطبيعة"[1].

(1) أسوالد اشبنغلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 668.

رابعا: نتائج الفصل الثاني

مـــن خـــلال هـــذا العرض لمجمل أفكار وتأويلات نيتشه المتعلقة بالفلسفة اليونانية، في مرحلتها التي امتدت من بداية الفلسفة السفسطائية (المنعرج الأول) إلى غاية موت المعلم الأول(أرسطو) يمكن أن نستخلص النتائج التالية:

1 - إن تأويـــل نيتـــشه للمرحلة التي تمتد من بداية القرن الرابع إلى نهاية القـــرن الـــثالث قبل الميلاد، هو تأويل وفهم ثوري جدا، بحيث أنه خالف تيار المؤرخين والفلاسفة، وأخذ يثبت عكس ما هو مألوف وشـــائع ومـــتداول في أدبـــيات تاريخ الفلسفة اليونانية. فإذا كان ســـقراط وأفلاطون وأرسطو؛ هم عنوان عظمة الفلسفة عند اليونان القديمة، والصورة التي تمثل ذروة الفكر الهيليني، فإن نيتشه نسف كل ذلك، ومسح بجرة قلم كل هذه الاعتقادات، واعتبر هذه الفترة فترة بدايـــة الانحطاط والضعف. وهكذا، فالفلسفة اليونانية لم تمت مع موت أرسطو مثلما قال "أوغست كونت"[(1)]. إنما بداية موتها كان بزمن سابق بكثير، أي مع سقراط وتلميذه، وأرسطو لم يفعل أكثر من تكريس وتثبيت وتعميق الانحطاط الذي بدأ بهما.

2- الحجـــة التي يبرر بها نيتشه وجود قطيعة بين الفلاسفة الأوائل الذين يسميهم فلاسفة المأساة، والفلاسفة المتأخرين بداية من سقراط؛ هي أن المفكرين الهلينين الأوائل لم يفصلوا الحقيقة عن الحياة، والفلسفة عـــن الواقـــع، والحكمة عن الوجود. والقلب الذي شكل ظاهرة الانحطـــاط يتمثل في وضع المعرفة فوق الحياة، حيث توقف اعتبارها

(1) Jean Beaufret: Dialogue avec Heidegger- la philosophie grecque, op. cit, p 37.

أداة في يـــد الغريزة الحيوية. وهذا التحول هو الظاهرة الكبرى التي نلمـــسها عندما ننتقل من الفلسفة التراجيدية السابقة لسقراط، إلى مـــرحلة ســـقراط وأتـــباعه. وهذا الانتصار للمعقولية على الغرائز الحيوية، والذي تم في زمن قصير جدا، هو الذي أدى إلى سقوط كل الحضارة اليونانية أو الإغريقية[1]. وهذه المعقولية لا تعني في الحقيقة إلا قلـــب المواضع، فبعدما كان الشعري هو الذي يطفو على سطح الوعي الإغريقي، تم إغراقه وخنقه وإسكاته لصالح المنطقي، وهذا ما يشكل، في نظر نيتشه، الخطأ المميت لليونان[2].

3- بالنـــسبة لنيتـــشه، هـــناك سبب تاريخي أيضا، إلى جانب السبب الميتافزيقـــي (فلـــسفي) أدى إلى انحطاط الفلسفة والحياة والحضارة الإغـــريقية، وقد حدده في الفقرة الأخيرة من "كتاب الفيلسوف"، حيث اعتقد أن الحروب الفارسية والتوسع والفتوحات التي أحرزها الاسكندر المقدوني، هذا "الأخيل الجديد"، هي التي أدت إلى سقوط أهـــم نـــازع تراجيدي وهو الصراع والتنافس الذي كان سائدا في نظـــام الدولة المدينة(Polis)[3]. وبالفعل فإن الاسكندر عندما أعلن نفـــسه إمـــبراطورا (وإلها) على بلاد اليونان والفرس، أسقط نظام الدولة المدينة، وأزال كل الحواجز بين الشرق والغرب، لكن سيطرة الاســـكندر على الشرق لم يعن استسلامهم وخضوعهم، بل على العكـــس فقد تأثر الغرب بهم وتم نقل النظام الفارسي الإمبراطوري إلى الـــيونان وروما. وبصورة مختصرة: "إن اليونان - مع فتوحات الاســـكندر - عرضـــوا على الشرق الفلسفة، والشرق عرض على الـــيونان الـــدين، وكانت الغلبة للدين (...) وكانت أعمق فتوح

---

(1) René Berthelot: un romantisme utilitaire, op. cit, p 34.

(2) بييـــر بودو: نيتشه مفتتا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1996، ص 10.

(3) Friedrich Nietzsche: le livre de philosophe, op. cit, aph 199, p 155 - 156.

الاسكندر أثرا نتيجة أبعد ما تكون على العقول، ألا وهي اصطباغ الروح الأوربية بالصبغة الشرقية"[1]. وهذا يعني أن احتكاك اليونان بالحضارة الشرقية لم يكن في صالحهم أصلا، فرغم أن الفتوحات كانت من طرفهم، وعبرت عن سيطرة الحضارة الغربية، لكن في الحقيقة أن العكس هو الذي حدث. ويعبر عن ذلك عبد الرحمن بدوي قائلا: "جاء الاسكندر ففتح أبواب الثقافة اليونانية للشرق، وفتح بذلك أبواب الثقافة الشرقية لليونانيين، فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيج جديد هو ما يسمى باسم "الهلينية" وبهذا التزاوج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع ما يسميه اشبنجلر باسم "التشكل الكاذب" (...) وحينئذ استطاعت الثقافة اليونانية في بادئ الأمر، أن تفرض سلطانها (...) لكن - كما يحدث دائما من امتزاج جنس أعلى بجنس أدنى - حدث فساد وانحطاط في مستوى الجنس الأعلى لحساب الجنس الأدنى. وهكذا حدث بالنسبة للحضارة اليونانية إذ غزتها الحضارة الشرقية بما فيها من تهاويل وأمور تتصل بالخوارق والسحر"[2].

4- إن الفلاسفة اللذين عاشوا في الفترة الممتدة بين سقراط وأرسطو، ورغم اختلافاتهم الجزئية، وتباينهم في التفاصيل، إلا أنهم يشتركون في خصائص عامة واحدة، وهي معاداة التراجيديا، كل بوسائله، فالفلسفة الفيثاغورية كانت تسعى جاهدة للتحرر من الأسطورة - كما أظهرنا ذلك سابقا - وقامت بترييض العالم[3]، والفلسفة السقراطية هي نقطة انطلاق شرارة الانحطاط من خلال جعل

---

(1) ول وايرل ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 7، ص 539. كذلك الجزء 8، ص 47.

(2) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة العربية توزيع دار القلم بيروت، الطبعة الخامسة، 1979، ص 5 - 6. كذلك عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 192.

(3) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 160 - 161 - 228.

المفاهـــيم أكثر صدقا من الواقع، والفلسفة الأفلاطونية بنظرية المثل، والتي فصلت بصورة نهائية بين عالمين، كل واحد مستقل عن الآخر. والأخطر من ذلك جعل عالم المثل هو الحقيقة، في حين أن عالمنا هو ظل للأول. والفلسفة الأرسطية في الحقيقة – حسب نيتشه – ليست مناقـــضة للأفلاطونية، بل هي تكميل وتتويج لها. وما المنطق كما صـــاغه أرســـطو إلا تسقيف وتتمة لمنهج الجدل. والهجين كمرض فلـــسفي لم يتوقف عند أفلاطون فقط، بل امتد بعدواه إلى أرسطو، لكـــن في ميدان الطبيعيات، بعدما أصاب أفلاطون في ميدان نظرية المثل.

5- عنوان الانحطاط الأكبر عند نيتشه هو الميتافيزيقا. كما أسسها كل مـــن سقراط وأفلاطون وأرسطو. القائمة على الواحدية والتمركز، والنابذة للتكوثر والتعدد. فسقراط كان يسعى إلى جمع كل شيء في تعـــريف عـــام وواحد، رافضا ومحتقرا الفردي والجزئي، وأفلاطون بأســـئلته الماهوية كان يهدف إلى طمس المتعدد، وإرجاعه إلى مثال واحد، ليس كائنا أصلا في عالمنا. وأرسطو توج كل هذا الموروث، بعملـــية اختـــزال الواقع والوجود الذي يزخر بالاختلاف والتعدد والصيرورة والتفرد إلى الماهية والوحدة والتطابق، لذا لا يمكن اعتبار منطقه في نهاية المطاف إلا ميتافيزيقا[1].

لكن السؤال الذي يمكن لنا طرحه في خاتمة هذا الفصل هو: هل مع انقـــضاء هـــذه المرحلة المشؤومة – حسب نيتشه – أي مرحلة الأقانيم الثلاثة كما سماها عبد الرحمن بدوي، استطاع اليونان استرجاع عافيتهم؟ هذا ما سوف نحاول الإجابة عنه في الفصل الثالث.

---

(1) محمد أندلسي: نيتشه وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 26 – 27.

الفَصْــلُ الثَّـالِث

التركة السقراطية - الأفلاطونية واستمرار الانحطاط أو السعي الدنيء وراء السعادة

أولا: الأبيقورية والرواقية والكلبية: الاهتمام بالأخلاق كعلامة على الشقاء

1- أبيقور: المنتصر والمنحط

2- الرواقية: المسيحية قبل الأوان

3- الكلبية بين القوة والسوقية

ثانيا: الشكاك والأفلاطونية المحدثة؛ شلل الروح والالتحام بالمسيحية

1- الشكاك اليونان: الانحطاط إلى درجة العدمية

2- الأفلاطونية المحدثة: الطريق إلى المسيحية

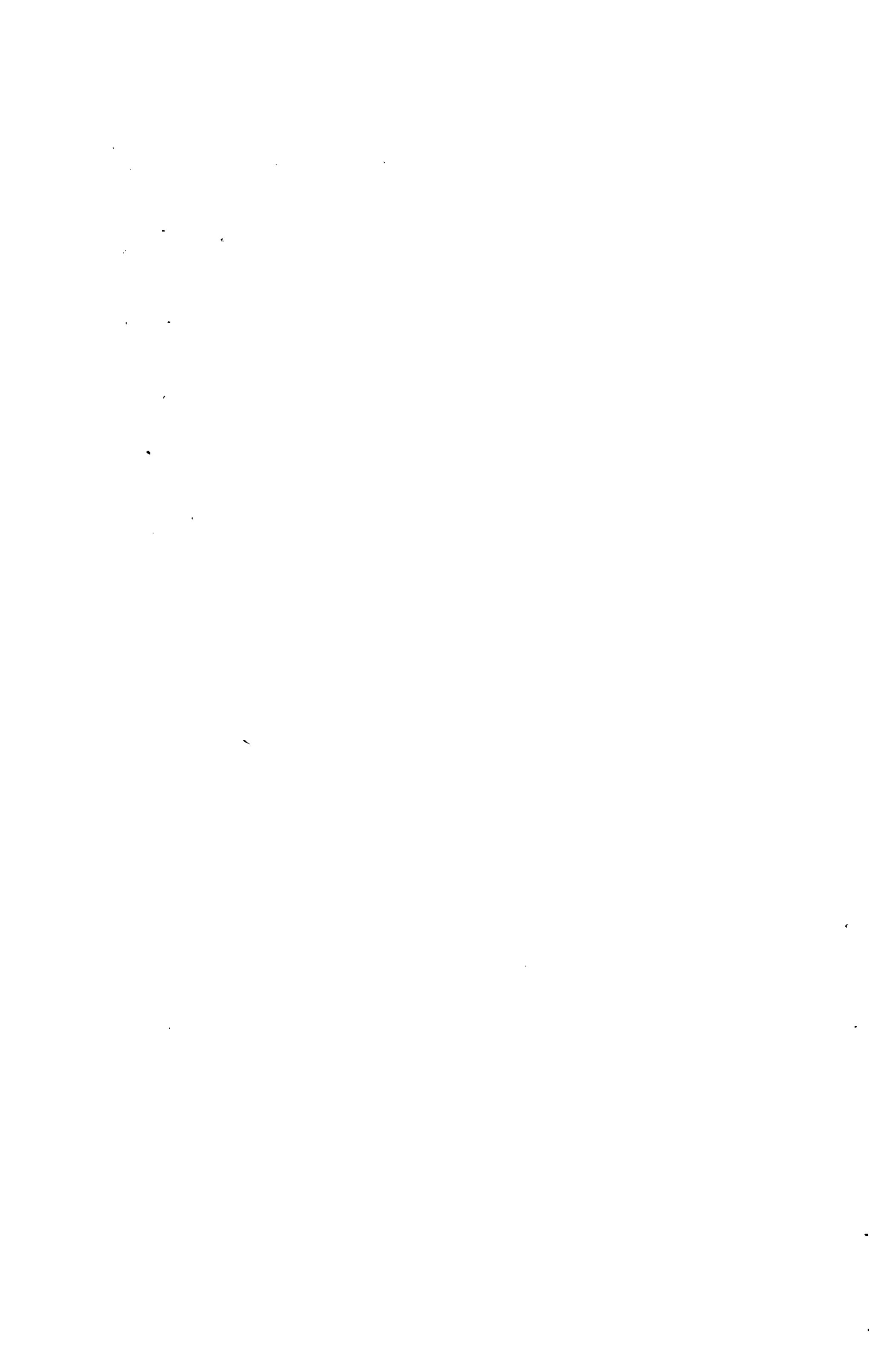
ثالثا: قيمة الحضارة اليونانية في سلم الحضارات

1- الجانب الأنطولوجي

2- الجانب الإبستمولوجي

3- الجانب الأكسيولوجي

رابعا: نتائج الفصل الثالث



يـــشترك معظم – إن لم نقل جميع – مؤرخي الفلسفة في تقسيمهم الثلاثي لمراحل الفكر اليوناني؛ مرحلة الانطلاق والنمو أولا، والتي تنتهي عمـــوما بالاتجاه السفسطائي التنويري. ثانيا مرحلة الاكتمال والنضوج، مجـــسدة في الأســـاتذة والتلامـــيذ المتـــتابعين: ســـقراط وأفلاطـــون وأرسطوطاليس. ثالثا وأخيرا مرحلة التراجع والتقهقر، التي تمتد تاريخيا من مـــوت الأخيل الجديد؛ الإسكندر الأكبر وانقسام إمبراطوريته إلى أجزاء متعددة، تبعا لتعدد قادته ومعاونيه الكبار(*). وتبدأ هذه المرحلة من الناحية الفلسفية بعد وفاة أرسطوطاليس "رجل الرأس البارد والملاحظة النـــزيهة، أو أعلـــم رجـــل في التاريخ"[1]. وتضم هذه الفترة مجموعة من المدارس الكـــبيرة والمشهورة في تاريخ الفلسفة مثل الأبيقورية والرواقية، الشكاك والأفلاطونـــية المحدثـــة، وحتى صغار السقارطة، الذين كانوا في الحقيقة معاصرين لأفلاطون وأرسطو.

(*) أكبـــر قـــادة الإســـكندر المقدوني هم خمسة، لذا قسمت الإمبراطورية المترامية إلى خمسة أجزاء أو مقاطعات: فبلاد اليونان ومقدونيا كانت من نصيب "أنتباتر". وأصبح "ليـــسماخوس" ملكـــا علـــى تـــراقية. أما آسيا الصغرى فقد أصبحت تحت سلطان "أنـــتجونس". وأمـــا بلاد الشرق الواسعة أي بابل فقد بقيت تحت إدارة "سلوقس". أما "بطليموس بن لاجوس" وهو أحكم قواد الإسكندر وأقواهم على الإطلاق، فقد تحصل علـــى أغنـــى تـــركة وهي مصر، والتي تطورت لاحقا لتصبح مركز علمي عالمي بفـــضل مـــتحفها ومكتبتها. نقلا عن: ول ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء 8 مرجع سابق، ص 8– 60.

(1) الوصف الأول للباحثة "إديث هاملتون" في كتابها المهم "الأسلوب اليوناني في الأدب والفـــن والحياة". أما الوصف الثاني فهو من ول ديورانت في مؤلفه "مباهج الفلسفة" والمعلـــوم أن أرسطو قد تحصل على أشرف الألقاب والأوصاف، سواء لشخصه أو حتـــى لكتـــبه. فقد تم اعتبار كتاب "فن الشعر" مثلا معادلا للعهد الجديد من حيث كم طبعاته. وما أوصاف ابن رشد لأرسطو إلا دليل على هذه العظمة والكبر.

أما نيتشه فلم يسر في الاتجاه العام الذي سار فيه الأغلبية - باعتباره مـؤرخا للفلـسفة اليونانية، إن جاز هذا الاعتبار أي وصفه بهذه الصفة العلمـية الأكاديمـية المتخصصة - إذ جعل الفلسفة اليونانية تنقسم إلى مـرحلتين فقـط، مثلما تطرقنا إلى ذلك سابقا؛ مرحلة العبقرية والعظمة مجـسدة في العـصر الذي سماه "التراجيدي" والذي يمتد إلى غاية القرن الخامس قبل الميلاد، القرن الذي انطفأت فيه فجأة شعلة الفكر التراجيدي كمنتجات "أدبية شعرية مسرحية". واختفت إلى الأبد النظرة التراجيدية للعالم مجسدة في فلاسفة أمثال أناكسيمندريس وهيراقليطس وديموقريطس وأناكـساغوراس. وشعراء أمثال إسخيليوس وسوفوكليس. وتلت هذه المـرحلة الأولى والقـصيرة، المـرحلة الثانية والأخيرة، التي تمثل مرحلة الانحطـاط والتدهورمتحققة في شعراء أمثال يوربيديس وفلاسفة اليونان الكبار: سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس، وحتى فيثاغورس كفيلسوف متصوف ورياضي منظر.

ومنه فإن نيتشه، في مؤلفاته لا يتحدث عن مرحلة ثالثة في الفلسفة اليونانية، مثلما هو متعارف عليه في أدبيات تاريخ الفلسفة الإغريقية. لكن هذا لا يمنعه من التحدث والإشارة دون توقف إلى الفلاسفة الذين عاشوا في هذه المرحلة. مثل الفلسفة الأبيقورية أو أبيقور كشخص، والرواقية والكلبية، ومدرسـة الـشكاك... ولـئن كانت هذه المرحلة الثالثة، حسب مؤرخي الفلسفة تتميز عموما بالانكماش والقلة والانحصار والتكرار والانطواء(*) فإن الـسؤال الذي يمكن لنا طرحه في بداية هذا الفصل الأخير هو: كيف فهم وقـرأ نيتـشه أفكار وفلاسفة "المابعد - سقراطية"؟ هل ألحقهم بالمرحلة

(*) نجد هذا الحكم عند كل من:

- وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 275.
- عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 5.
- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 509.
- ول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 8، مرجع سابق، ص 166.

الثانـــية، مـــرحلة الانحطاط والتدهور؟ أم أنهم استعادوا في رأيه شيئا من عظمـــة وعبقـــرية الشعب الإغريقي؟ وما هي مكانة الفلسفة "المابعد - سقراطية" les post-Socratiques (nachsokratiker) مقارنة بالفلسفة "الماقبل - سقراطية" les pré-Socratiques (vorsokratiker)؟

مـــن أجـــل الإجابة عن هذه الأسئلة الجزئية، والتي تؤدي كلها إلى الإشـــكالية المركزية المطروحة في مقدمة البحث، علينا أن نبدأ "سباحتنا الثانية" كما كان أفلاطون يقول كلما انتهى من بحث مشكلة للانتقال إلى مـــشكلة أخرى[1]، أو أن نغطس من جديد في مرحلة أخرى من مراحل الفكر اليوناني.

---

(1) بول ريكور: صراع التأويلات - دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، ص 539.

أولا: الأبيقورية والرواقية والكلبية:
الاهتمام بالأخلاق كعلامة على الشقاء

لــئن اخــتلف مؤرخي الفلسفة في أسبقية مدرسة عن أخرى فيما يخص الرواقية والأبيقورية(*) فإنهم ظلوا متفقين على أن هاتين المدرستين، من المدارس الأكثر شهرة بعد أرسطو على الإطلاق. وشهرتهما متأتية من شــعبيتهما وتنظــيمهما وامتدادهما الزمني. ونفس الموقف نلاحظه عند الاطــلاع علــى مــؤلفات نيتشه، إذ أننا نجده دائم الإشارة إلى هؤلاء الفلاســفة، ففي بعض الأحيان نجده يوظف أفكار المدرستين في معرض الحديث عن أفكاره الخاصة، وتبرير أحكامه المختلفة، وفي بعض الأحيان الأخــرى نجده يتعمد شرح أفكار الرواقية والأبيقورية في ذاتها، أي دون النظــر إلى أغراضــه الفلسفية الخاصة. بمعنى أننا نجد نيتشه في مناسبات يستعمل مواقف المدرستين كوسيلة لتبرير مواقفه، لكننا نجده في مناسبات أخــرى ينصفهم ويجعل أفكارهم هدف في حد ذاتها، من خلال شرحها وعرضها بطريقة أقرب إلى الموضوعية منها إلى الاستغلال المذهبــي.

لكــن، ورغــم هذا الاهتمام الحاضر والدائم لنيتشه بالفلسفة الأبيقورية والــرواقية، إلا أنــه لم يخــصص لهما كتابا بعينه، مثلما فعل مع أفلاطون، أو الفلسفة المأساوية. ولم يخصص لهما فصلا بذاته، يتعرض لفلسفتهما، مثلما فعل مع سقراط. بل نجد شذرات متنافرة ومترامية هنا وهناك على إمتداد مؤلفاته، سواء الكتب الأولى التي كتبها في حياته أومابعد الوفاة. لذا عمدنا إلى عملية جمع هذه الشذرات في مكان واحد، ثم القيام بتقريبها وربطها للحصول على

(*) هــناك مــن يجعــل المدرسة الرواقية أسبق ترتيبا في تأريخه للمرحلة الثالثة من الفلسفة اليونانــية أمثال فريدريك كوبلستون وعبد الرحمن بدوي وولتر ستيس, وعلى العكس هناك من يجعل الأبيقورية هي الأسبق أمثال برتراند رسل ويوسف كرم وأميرة حلمي مطر.

تـــصور متكامل ذي معنى محدد. وبما أن نيتشه لم يثر أو يناقش مسألة أسبقية الـــرواقية علـــى الأبيقورية أو العكس، ولم يعرض أفكارهما في صورة منظمة ومـــرتبة مـــثلما فعـــل مع الفلاسفة في العصر المأساوي، فإننا بدأنا بعرض الأبـــيقورية أولا اســـتجابة لمبدأ "أسبقية تأسيس المدرسة" إذ رغم أن زينون الرواقـــي أســـبق ميلادا من أبيقور(هناك إختلاف يصل إلى فترة كبيرة بين مؤرخي الفلسفة بخصوص تاريخ حياة زينون). إلا أن أبيقور قد أسس مدرسته قبل تأسيس الرواقية بسنوات ولو أنها قليلة، تصل إلى العام أو العامين[1].

1- أبيقور(*): المنتصر والمنحط

إن عملية تجميع شذرات نيتشه التي تتخذ أبيقور وفلسفته موضوعا لهـــا، أوصلنا إلى نتيجة وهي أن هناك ثلاث زوايا نظر من خلالها نيتشه

(1) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 287.

(*) Epicure ولـــد بعـــد وفاة أفلاطون بست سنوات ومات في سن الثانية والسبعين (341 - 269 ق م) فـــي جزيـــرة ســـاموس القـــريبة من سواحل آسيا الوسطى (ليديا، كلازومن، كولفـــون، آفازيـــا، مالتيا وأيونيا...) رحل إلى أثينة حيث اشترى له أهل كولوفون بيتا في الـضواحي بعـــد أن ألقـــى لهم محاضرات. واستقبل في بستانه كل المريدين دون تمييز والـــذين كانـــوا يحتـــرمونه مطلقـــا، فقد كان شعارهم بعد موته: "عش وكأن عين أبيقور تـــرقبك". ويقال أن الشاب كولوتيز قد خر راكعا عندما سمع لأول مرة أبيقور، وحياه كأنه إلـــه. يقـــول ديوجـــين اللائرتـــي أنه ألف حوالي ثلاثمائة كتاب، منها "رسالة لهيرودوت" وكـــتاب آخـــر عثر على بعض أجزائه في مخلفات مكتبة "هيركولانيوم" المحترقة، وهو كـــتاب "فـــي الطبيعة". عرف مذهبه بالهيدونية أو مذهب اللذة، إذ يقول أحد كبار تلاميذه: "كـــل الطيبات ذات صلة بالبطن" رغم أن هذا المبدأ موضوع جدل كبير، لأن أبيقور يهتم كثيرا باللذات الروحية، إذ يقول في رسالته الأخيرة: "تكتب لكم هذا في يوم من حياتي هو ســـعيد والأخيـــر معـــا، أشعر بالآلام في مبولتي وأحشائي... إنما كل ذلك يعوض بجميع أفـــراح الـــنفس التي أشعر بها عندما أتذكر مبادئ وإكتشافاتي." ويعتبر الرومان من أكبر مصادر معرفتنا بالفلسفة الأبيقورية. بتصرف عن الكتب التالية:

- بـــيار بويانسي: أبيقورس، ترجمة بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1980، ص 10.
- جيل دولوز وفليكس غتاري: ما الفلسفة؟، مرجع سابق، ص 57.
- ول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 8، مرجع سابق، ص 174.
- Emile Bréhier: histoire de la philosophie, I, op. cit. p 313.

لهـذا الفيلسوف وهي: زاوية العرض الموضوعي والعلمي لفلسفة أبيقور، وزاويـة إبـراز إيجابيات وإنتصارات هذه الفلسفة، وأخيرا زاوية إظهار نكساتها وأوجه انحطاطها.

أ – **العرض الموضوعي والعلمي لفلسفة أبيقور**: عند البحث عن أصول نظـرية اللـذة، كنظرية أخلاقية فإن كل الأنظار تتجه نحو أبيقور (وكـذلك إلى أريـستيبوس القوريناني الذي يمكن اعتبار فلسفته المصدر الأول لكل ما هو أبيقوري، وما الأبيقورية إلا عقلنة وتوسيع وتنسيق لمبادئ الفلسفة الأخلاقية القورينائية)[1].

وإذا كـان هناك تماهي بين الأبيقورية وفكرة اللذة، فإن نظرية اللذة هـذه ليـست واضحة رغم ذلك، مثلما يعتقد الكثير من الباحثين الـذين يعمدون إلى سطحنة هذه الفكرة وتمييعها. إن الرأي الشائع عن أبيقور أنه يقول بالمعادلة التالية: "اللذة تساوي الخير والألم يعادل الشر". لكن ماهو مصدر هذه المعادلة؟ وماهي الدوافع التي جعلت أبيقور يبلور فلسفة بهذه المبادئ؟

رأيـنا أن نيتشه قد اعتبر الحروب ضد الفرس وانفتاح الحضارة اليونانية علـى الـشرق، بمثابة "شر وطني" بالنسبة لحضارة اليونان التي كانت حـضارة الدولة – المدينة المتطورة والمزدهرة. هذا الازدهار كان ليدوم لـولا الجـنون والاندفاع السياسي الناجم عن الميول التمركزية، التي كانـت تسعى إلى توحيد وجمع كل المدن والجزر اليونانية تحت حكم واحـد ورايـة دولة موحدة[2]. وهي وحدة أدت إلى التوجه نحو الـشرق من أجل فتح بلاد فارس. لكن هذا الفتح، وإن كان إيجابيا وانتـصارا من الناحية السياسية، إذا أوقف نهائيا الحملات الفارسية على بلاد اليونان. إلا أنه كان نكسة من الناحية الثقافية والفلسفية.

---

(1) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 290.

(2) Friedrich Nietzsche: le livre de philosophe, op. cit. aph 197, p 153 - 154.

وتبرير ذلك أن الانتصارات التي حققها الإسكندر في الشرق، سواء علـــى الفـــرس، أو في الهـــند، أدت إلى تسرب الكثير من العقائد والأفكـــار الـــشرقية، خاصة في المجال الديني. إذ معلوم أن الأديان الشرقية كلها رغم الاختلافات الجزئية فيما بينها، إلا أنها تشترك في مبدأ واحد وهو: "التبشير بالجنة والإنذار بالجحيم". هذا من جهة، ومن جهة ثانية، شيوع وذيوع الدين بين جميع الناس؛ رجالا ونساء، أحـــرارا وعبـــيدا، أهالي وأجانب... والمعلوم أن هاتين الخاصيتين الموجودتين في الأديان الشرقية، لم تكنا موجودتين عند اليونان. فقد كانت الديانة اليونانية نخبوية، بحيث لا يمكن لأي إنسان أن يعتنق أو يعتقد بإله من الآلهة. فهي موزعة حسب توزع الأماكن والجزر، أي أن كل جزيرة تختص بعبادة آلهة معينة دون غيرها. هذا، وهناك نوع مـــن المعـــتقدات الـــذي يحرم على النساء اعتناقها، بالإضافة إلى الأجانـــب. ضف إلى ذلك أن الديانة اليونانية هي ديانة دنيوية، لا تنظر إلى العالم الآخر، عالم ما بعد الموت، مثلما تنظر إليه الديانات الشرقية.

إن هـــذا التـــسرب قد أدى إلى حدوث اضطراب في أحوال أثينيي القـــرن الـــثالث. فـــبعدما كان الدين الوثني اليوناني منبعا للنظام والتواصـــل الـــزمني بـــين الأجيال، أصبح الآن بعد دخول العقائد الـــشرقية مصدرا للانـــزعاج والكدر والقلق...[1]. ومن هنا ظهر التنظير الأبيقوري كمقترح لتجاوز هذه الاضطرابات والبحث عن المـــسالك المعقـــولة مـــن أجل سعادة الإنسان اليوناني أوما يسمي بالهيدونية.

يقول نيتشه: "النظرية الأبيقورية: يظهر الألم عندما يتم منع وإيقاف لـــذة ما، أو أمنية من الأماني. واللذة هي التي تبعد هذا المنع بصورة

(1) ول ديورانت: قصة الحضارة– حياة اليونان، الجزء 8، مرجع سابق، ص 23.

سلبية... ومنه فعدم المعاناة وعدم الانـــزعاج هو الهدف!... عندما تتوفر اللذة وتكون، فيجب افتراض ألم داخلي"[1]. من هذا التحديد يمكــــن أن نلاحــــظ أن نيتــــشه قد حدد جوهر النظرية الأخلاقية الأبــــيقورية: فكما نعلم فإن فلسفة الأبيقوريين قائمة أساسا – على خــــلاف القورنائــــيين – على التفرقة بين اللذات والآلام، بمعنى أن هــــناك ضرب من التراتبية، فبعض اللذات أحسن من الأخرى، كما أن بعــــض الآلام أفــــضل بكــــثير مــــن اللذة مهما كانت درجتها ونوعيتها. وأقصى لذة يمكن تصورها هي التي: "يخلو فيها الفرد من كــــل الانفعالات والتأثرات، وهذا الخلو هو صفة سلبية في الحقيقة، لأنهــــا ليست بصدد طلب شيء أو الحصول على حالة ما، بقدر ما هــــي نشدان الخلو أي السلب، وهذا ما يمكن أن نسميه: الطمأنينة السلبية أو الأتراكسيا"[2].

مــــن هــــنا نفهم جيدا أن هناك نوعين من الأخلاق: أخلاق إيجابية وأخــــرى سلبية؛ الأولى هي التي فيها يسعى الإنسان للحصول على مختلف اللذات الممكنة، لكن وبما أن الإنسان مطبوع بعدم القناعة، أي كلمــــا تحصل على لذة ما، فإنه يشعر بالافتقار إلى لذة أخرى. وبالــــتالي يتحــــرك في ذاته دافع الاستمرار في تحصيل اللذات والمتع الأخرى، ومنه فإن الأخلاق الإيجابية الساعية لن تكون لها نهاية، بل تمــــتد امــــتداد حياة وأمل وطموح الإنسان. وإذا علمنا أن كل لذة محــــصلة سوف تكون مرفوقة بالضرورة بألم ما، ولو أنه غير مرئي بالنسبة للفرد، فإن الشخص الذي يعتنق هذه الأخلاق الإيجابية، لن يــــشعر أبدا بالطمأنينة، لأن عملية تحصيل اللذات الغير متناهية، ما يعني بالضرورة الاصطدام بالآلام المختلفة. فكل لذة جديدة محصلة،

---

(1) Friedrich Nietzsche: Fragments posthumes été 1882 – printemps. 1884, op. cit, aph 7 [179] p 310.

(2) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 63.

معناه مقدار ولو ضئيل من الألم مرافق لها. أما النوع الثاني من اللذة أو الأخـــلاق فهو الأخلاق السلبية، وهي سلبية لأنها ليست قائمة على السعي والبحث، بقدر ما هي طلب (بالمعنى السلبـــي) أو تمني انعـــدام الألم وخلـــو الـــنفس مـــن الكدر، وهذا ما يحقق بالذات الأتراكسيا التي تعني عدم اضطراب الروح(1). وهو ما يقصده نيتشه بالـــضبط عندما يقول إنه: "من العبث البحث عن شيء سلبـــي، على العكس سوف يكون الهدف هو عدم المعاناة."

مـــن التحديد السابق، وضع أبيقور مجموعة من القواعد السلوكية، التي يجب على الحكيم الأبيقوري السير عليها من أجل تجنب كل ما يمكـــن أن يـــسبب الانـــزعاج، ويساعد على بلوغ حالة الطمأنينة السلبية ومنها خاصة: عدم الانشغال بالمسائل السياسية والمشكلات المـــتعلقة بالحـــياة العامة، لأنها السبب الأكبر للجدل والخصومات والـــصراعات، وكل هذا من شأنه أن يجعل الإنسان في حالة كدر وانـــزعاج(2). ومنه فلا يمكن أن نعتبر إنسانا ما حكيما، إلا إذا بلغ مـــرتبة الأتراكسيا أو غياب الاضطراب، من خلال الهدوء في الحياة اليومـــية، وسلام النفس. لكن هذا لا يعني أن الأتراكسيا هي هدف الإنسان وغاية يسعى إلى بلوغها بكل ما أوتي من قوة وإلا أصبحت هنا الأخلاق إيجابية مرة ثانية، إنما الأتراكسيا يجب أن تكون مصدرا للذة ومنتجة لها فقط(3).

ب- **انتـــصارات وإيجابيات الأبيقورية**: لئن كان نيتشه قد شرح جوهر الفلـــسفة الأبيقورية، وهوالأخلاق السلبية، فإنه لا يرضى بالعرض والتفـــسير. فمقـــولة الموضـــوعية والعرض غيرالمنحاز لفلسفة من

---

(1) Friedrich Nietzsche: Fragments posthumes été 1882 - printemps 1884, op. cit, aph 7 [209] p 317.

(2) بيار بويانسي: أبيقورس، مرجع سابق، ص 66.

(3) Emile Bréhier: hisroire de la philosophie I, op. cit, pp 314 - 335.

الفلسفات- كما سنرى ذلك لاحقا- لا يقبل بهما نيتشه ويعتبرهما موقفا سلبيا، ولا شأن للفيلسوف الحقيقي بهما. بل يجب عليه أن يلتحم بموضوعاته التحاما، ويبدي موقفه المؤيد أو المعارض.

لذا نجد نيتشه يثني في الكثير من المواقف والمواقع على فلسفة أبيقور، التي قامت أولا، بنقد الفلسفة المثالية الأفلاطونية، وكشفت نقائصها؛ يقول نيتشه في هذا الصدد: "لا أعرف شيئا أسمى من السخرية التي وجهها أبيقور إلى أفلاطون والأفلاطونيين: لقد سماهم خدام ديونيسوس، والكلمة تعني اشتقاقيا وظاهريا: مداحي ديونيسيوس، أي حاشية المستبد والمتملقين الدنيئين، وتعني بالإضافة إلى هذا، أنهم لم يكونوا سوى ممثلين، عديمي الأصالة (لأن التسمية كانت لقبا شعبيا للممثل)... لأن أبيقور كان مستاء من مظاهر المهابة ومن الأضواء التي برع أفلاطون وتلاميذته في تسليطها على أنفسهم... كان يلزم مائة عام لكي يكتشف اليونان أخيرا من هو أبيقور، إله البساتين هذا"(1).

إن رفض الفلسفة الأبيقورية لمبادئ الأكاديمية واللوسيوم يظهر في الحقيقة في مسألة الهدف من العلم. فإذا كان أفلاطون وأرسطو يجعلان هدف الفلسفة هو بلوغ الحقيقة، ومعرفة المبادئ القصوى للكون، فإن الاهتمام بالعلم من أجل العلم فحسب أمر منبوذ عند الأبيقوريين، بل يجب توجيه العلم والمعرفة نحو هدف متواضع جدا، وهو السلوك والعمل. إنه لا أهمية لعلم من العلوم إذا كان مستقلا ومنفصلا عن الحياة العملية والواقعية، وإذا لم يؤد إلى تحصيل السعادة والطمأنينة. لذا نجد فلاسفة الحديقة يبتعدون عن الرياضيات والتاريخ والموسيقى، ولئن إهتموا بالمنطق والطبيعيات فهذا من أجل تحقيق حالة الأتراكسيا لا أكثر(2). وهذا ما عبر

(1) فريدريك نيتشه: ماوراء الخير والشر، مرجع سابق، I فقرة 7، ص 20.

(2) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 51. وول ديورانت: قصة الحضارة- حياة اليونان، الجزء 8، مرجع سابق، ص 171.

عـــنه نيتـــشه عـــندما قال: "الفلسفة حسب أرسطو، هي فن اكتشاف الحقـــيقة، وعلـــى العكس منهم فإن الأبيقوريين يقولون بالنظرية الحسية للمعرفة من أجل إظهار أن طريقة أرسطو خاطئة كلية وعدوانية في بحثها عن الحقيقة، إن الفلسفة بالنسبة للأبيقوريين هي: فن الحياة"[1].

ويواصـــل نيتـــشه في الاستشعار الإيجابـــي لفكر وشخصية أبيقور قائلا: "نعم، أنا فخور لأني أشعر بطبع أبيقور كما لم يشعر به أي امرئ مـــن قـــبل... أرى عينيه تتأملان بحرا فضيا مترامي الأطراف... وسعادة كهذه يعرف أن يبتكرها فقط من عانى من دون توقف، سعادة عين سكن بنظرها بحرالوجود... إنه لم يكن من قبل على الإطلاق تواضع للذة شبيه بمثل هذا التواضع"[2]. إننا يمكن أن نفهم هذا التعاطف من نيتشه مع أبيقور في اشتراكهما بالآلام الجسمانية، فكما هو معروف أن أبيقور قد عانى ألام الجهـــاز الهضمي والبولي، بحيث كان يقتنع في أكله بشيئ قليل من الخبز والماء، من أجل تفادي الآلام الشديدة. ونفس الحالة تقريبا عاناها نيتشه، مع اختلاف طبيعة المرض. ويظهر ذلك في رسائله المختلفة، حيث كتب إلى "بيتر غاست" سنة 1881 مايلي: "عيناي في حالة جد متدهورة، ففي هذه اللحظة على سبيل المثال، وبعد العمل الذي قمت به في هذا الشتاء، يجب علي عدم قراءة أوكتابة ولو كلمة لعدة أيام..."[3]. ويصف مرضه الـــشديد في سيرة حياته قائلا: "وفي السنة نفسها التي انهارت فيها حياته (أبيه) انهرت أنا أيضا، ففي سن السادسة والثلاثين، تدنت حيويتي إلى أدنى نقطـــة لهـــا... وفي ذلك الوقت (1879) استقلت من عملي كأستاذ في جامعـــة بـــال..." ويواصل في موضع قريب: "لقد كان بيتر غاست - ولازال أنذاك طالبا في جامعة بازل ومكرسا نفسه لي - هو المسؤول عن الكتاب (إنساني، إنساني جدا) فبرأسي المصدعة الملفوفة في الأربطة أمليت

(1) Friedrich Nietzsche: la volonté de puissance I, op. cit, I aph 181, p 78.

(2) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، I فقرة 45، ص 64.

(3) Julien Hervier: préface de AURERE, Op.Cit, p I.

عليه بينما كان هو يكتب ويصحح"، "وسط الكرب الناجم من الصداع المستمر لمدة اثنتين وسبعين ساعة والنوبات العنيفة من الغثيان..."(1).

إن مــن عاني الألم كثيرا، مثلما حصل مع أبيقور، لا يسعه إلا أن يفكـــر في الأتراكـــسيا، أي زوال هـــذا الألم وخلو النفس من الانفعال السلبـــي. أما تحقيق اللذات الإيجابية، فأمر لا يرد على ذهن المتألم أصلا. هكذا فهم نيتشه بعمق حالة أبيقور، التي لا يمكن أن يفهمها أو يتفهمها إلا مــن عـــايش الألم بقسوة أو أصبح الألم جزءا من حياته. وقد عبرت لوسالومي(*) عن ذلك في أحد كتبها قائلة: كان نيتشه ملزما بالعيش بعيدا عن الناس، بسبب ألامه وعذاباته التي تدفعه إلى العزلة، لكي يتحمل هذه الآلام، حيث كتب ذات مرة: "أريد أن أعلن عن الكثير من رغباتي، لكن أريد أكثر أن أعيش معك. لأن ها هنا حديقتي الأبيقورية"(2).

كمـــا نجد نيتشه يوافق بصورة إيجابية على أراء أبيقور الميتافيزيقية، أي المـــتعلقة بالموت ووجود الآلهة والعناية. لقد كان، حسب أبيقور أكبر سبب لحالـــة القلـــق بالنسبة للإنسان هو الخوف من الموت. وهذه الفكرة لم تكن شائعة عند اليونان، بل هي من نتائج فتوح الإسكندر، لذا كان يجب حسب

---

(1) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، فقرة I- 1 وVI- 5، ص 23-24-112.

(*) لو فون سالومي Lou Andreas Saloumé كاتبة روسية، ولدت في سان بطرسبورغ (1861- 1937). التقـــى بهـــا نيتـــشه ســـنة 1882 بروما حيث كان عمرها واحدا وعـــشرين سنة، أعجب بسحرها بحيث سماها "الروح العالية" واعتبرها أكثر النساء ذكـــاءا. لكن مشروع الحياة المشتركة بينهما فشل رغم إلحاح وإصرار نيتشه. وبعد أن تـــزوجت مـــن فريدريك كارل أندرياس أخذت لقبه. كما تعرفت على العديد من الشخـــصيات المعـــروفة أمـــثال سجموند فرويد والشاعر ريلكه. ألفت كتابا عنوانه "فـــريدريك نيتـــشه مـــن خلال مؤلفاته" وهو سيرة باطنية لنيتشه ظهر في فيينا سنة 1894. حينها كان نيتشه في ظلمات الجنون. نقلا عن:

- Catherine Clément: Le regard de lou, in Magazine Littéraire: Nietzsche - Hors série, N3, 4e trimestre 2001 paris, p 34.
- Ernst Pfeiffer: préface de Fridrich Nietzsche à travers ses œuvres, op. cit, pp 7-15.

(2) Lou andreas-Saloumé: Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres, op. cit, p 92.

أبـــيقور جعـــل مهمة الفلسفة العمل على إزالة هذا الاعتقاد[1]. وبالفعل فقد عمـــل أبيقور على إنجاز هذه المهمة، وهذا ما نلمسه في رسائله إلى مينيسي حـــيث يقـــول في إحداها: "إن الموت، لا يعنينا لأنه عندما نكون هنا، فإن الموت تكون غير موجودة، وعندما يحضر الموت، لا نوجد نحن"[2].

إن نيتـــشه يعتبر هذا التحليل الأبيقوري صحيحا بصورة كاملة، لأنـــه يحقق فعلا الهدف. ونحن نجده يقول: "إن القول بأن الحياة بعد الموت لا تعنينا مطلقا... هو انتصار جديد لأبيقور." ويواصل في موقع قـــريب: "لكـــن الأكثر جمالا - عند الأبيقوري- هو كونه مجرد من خوف الآلهة، إنه يؤمن باستقامة العقل، الذي لا يعض بالتوبة... وهو يعـــيش دائما في موقف من الشجاعة القصوى، ويتميز بصورة كبرى عن الرجل المسيحي، لأن هذا الأخير يعيش على الأمل، وعلى الوعد الذي يسليه في العفو والحب الإلهي: في حين أن إبيكتيت épictiète لا يرجو أو يأمل شيئا"[3].

والمـــسألة الأخرى التي أعجب بها نيتشه بخصوص الأبيقورية، هي مـــسألة العناية الإلهية، وقد بلغ به الإعجاب إلى حد أن جعل زرادشت يكرر أطروحة أبيقور بصورة شبه كاملة حيث نجده يقول: "بينما كنت أسير قرب جدران الحديقة (من الممكن أن نيتشه هنا كان يفكر في حديقة أبـــيقور) سمعت خمس كلمات حول هذه الأشياء القديمة... إن الرب لا يعـــتني بـــرعاية أبـــنائه، إذ أن الآباء الإنسانيون أو الآدميون أكثر رعاية وإهتماما بأبنائهم من إهتمام الإله بأبنائه... لقد بلغ من العمر عتيا بحيث أهمل أمر أولاده تماما..."[4].

---

(1) ول ديورانت: قصة الحضارة - حياة اليونان، الجزء 8، مرجع سابق، ص 168.

(2) بيار بويانسي: أبيقورس، مرجع سابق، ص 105.

(3) Friedrich Nietzsche: Aurore, op. cit, aph 72 - 546, pp 63 - 277.

(4) Friedrich Nietzsche: ainsi parlait zarathoustra, op. cit, III, des transfuges 2, pp 168-169.

إن الـــشيء الذي أثار مسألة العناية الإلهية عند أبيقور هو مشكلة الشر التي طرحها طرحا دائما ولا زال الفلاسفة ينطلقون منها إلى اليوم. فقد كتب هيوم(*) معبرا عن ذلك قائلا: "إن أسئلة أبيقور القديمة لا تزال بغـــير جواب: فهل يريد الله أن يمنع الشر، وهو لا يستطيع؟ إنه لو صح ذلـــك لكان عاجزا. أم أنه يستطيع لكنه لا يريد؟ إنه لو صح ذلك لكان غير خير. أم أنه قادر ويريد في آن معا؟ وفي هذه الحالة من أين جاء الشر إذن؟"[1].

إذا كان الشر لا يمكن تبريره من الناحية العقلية، مثلما يدعى ذلك أبيقور، فإنه ملزم بإنكار تدخل الآلهة في الكون رغم وجودها. وهنا نجد هـــيوم مرة ثانية يفترض خطابا لأبيقور موجه لسكان أثينة قائلا: "إنكم تقولـــون إني أنكر العناية الإلهية وأنكر أن يكون للعالم حاكم أسمى يوجه مجرى الأحداث، ويعاقب الأشرار بالعار والخيبة، ويجزي الأخيار بالشرف والـــنجاح في كل مشاريعهم. لكني، بالتكأيد، لا أنكر مجرى الأحداث نفسه الذي يبقى مفتوحا للبحث والفحص أمام كل واحد"[2].

بهـــذا يكـــون أبـــيقور قـــد وجه طعنة للمسيحية ولكل الديانات التوحـــيدية، وفي هـــذا الـــشأن يقـــول نيتشه: "أبيقور صارع العبادات الـــسردابية، وكـــل المسيحية الكامنة. فإنكار الخلود كان في هذه الحقبة تحريـــرا وخلاصـــا حقيقيا. لقد انتصر أبيقور وكان كل روح محترم في الإمـــبراطورية الرومانية أبيقوريا. حينها ظهر «بولس»... عبقري داهية

(*) ديفـــيد هيوم David Hume (1711-1776) مؤرخ وفيلسوف اسكتلندي، من أنصار المـــذهب التجريبـــي، أثـــر بقـــوة في كانط وهذا باعتراف هذا الأخير. اشتهر بنقده للميتافيـــزيقا والـــدين ومـــبدأ الـــسببية. مـــن أهم مؤلفاته نجد: "مبحث خاص بالفهم البشري"، "محاولات في الدين الطبيعي"... نقلا عن: رونالد سترومبرغ: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، مرجع سابق، ص 774.

(1) ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 256.

(2) ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، فقرة 108 ص 189.

ضـــد رومـــا، وضد «العالم»"[1]. إن تبرير النـــزعة الأبيقورية المضادة للمسيحية يكمن في نظريته حول إنكار حياة ما بعد الموت، والتقليل من أهميـــتها إطلاقـــا، وفصل العالم الإنساني عن العالم الإلهي كتبرير مقبول لمعـــضلة الـــشر. وكـــل هذه المبادئ قد بشر بها زرادشت وجعلها أهم تعاليمه التي قام بنشرها بين أتباعه. وهذا التأثير الكبيرنلمسه لدى نيتشه. فهو يقول عن هذه الشخصية المهمة في تاريخ الفلسفة اليونانية: "الكفاح ضـــد «الإيمان التقليدي» كما أسسه أبيقور، كان بمعنى مستقيم كفاحا ضـــد المسيحية قبل وجودها، وكفاحا ضد العالم المسن والمريض، الذي أظلم وأفسد الأخلاق، القائمة على التصرف بأحاسيس الذنب"[2].

لقـــد استطاع أبيقور بهذا المعتقد الجديد أن يعثر على الحل النهائي للمـــشكلة الـــتي أرقته، وهي الخوف من الآلهة، فرغم اعترافه بوجودها وبحـــسيتها إلا أنها لا تـــنهمم أو تهتم بالإنسان. وبالتالي فقد استطاع فيلـــسوف البـــستان حسم الخلاف التقليدي حول وجود أو عدم وجود الآلهة: إنها موجودة لكنها لا تهتم بنا. وهذا الحل في نظر نيتشه قوي جدا، ومقبول إلى أقصى الحدود[3].

وهـــذا ما جعله يصف أبيقور بكونه "المحارب المستبق للمسيحية"، وبـــصورة شبه ضرورية للأفلاطونية على اعتبار أنها تمهيد يوناني للديانة المـــسيحية. إن أبـــيقور مضاد للمسيحية لأنه عمل على تحقيق "الطمأنينة لكن دون تعال"، وهذه الصفة هي التي وصف بها كارل ياسبرز مشروع أبيقور[4]. وهو وصف مطابق إلى أقصى الحدود، والأكيد أن نيتشه كان سيوافق على هذا الوصف، لو كان لاحقا لياسبرس وليس سابقا له.

---

(1) فريدريك نيتشه: عدو المسيح، مرجع سابق، فقرة 58، ص 174.

(2) Friedrich Nietzsche: La Volonté de puissance, I, op. cit, I, aph 388, p 186.

(3) Friedrich Nietzsche: Le Voyageur et son ombre, op. cit, aph 7, p 223.

(4) كـــارل ياســـبرز: عظمـــة الفلسفة، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت باريس، الطبعة الرابعة، 1988، ص 91.

ج- مظاهر انحطاط الأبيقورية:

رغـــم الـــتقارب والقبول والتعاطف الذي أظهره نيتشه تجاه فلسفة أبـــيقور وشخـــصه، إلا أنه لا يلبث أن يكشر عن أنياب النقد، ويظهر أســـلحة التهديم والتجريح تجاه هذا الفيلسوف. والمسألة الأولى التي انتقد فـــيها نيتشه الفلسفة الأبيقورية هي مسألة الأخلاق والقيم. فهو يقول في كتاب "ماوراء الخير والشر" مستهدفا الأخلاق الأبيقورية وكل المذاهب القـــريبة مـــنها والممـــتدة عنها ما يلي: "تعتبر مذاهب اللذة، والتشاؤم، والنفعية والسعادة - كل تلك الأنساق التي تقيس قيمة الأشياء بناء على اللـــذة، أو الألم اللذين يصاحبهما أي بناء على حالات ووقائع رديفة - رؤى سطحية ساذجة"[1].

هذه السطحية والسذاجة التي لاحظها نيتشه في أخلاق السعادة واللـــذة، تـــتعمق أكثـــر لتـــتحول إلى الجمود مثل الجماد تماما، أو كالـــسبات الـــذي تلجأ إليه العديد من الحيوانات كطريقة لمواجهة قـــساوة المحـــيط. وهـــو ما عبر عنه في الكتاب المجاور للسابق؛ أي "جينيالوجـــيا الأخلاق": "أبيقور، هو هذا العقل الصافي والمتزن، مثل أي عقل إغريقي، ولكنه عقل يعاني، والذين يعانون ويشعرون بضيق كبير يعتبرون الإحساس المنوم الذي يثيره العدم والهدوء أثناء السبات العميق، باختصار يعتبرون انعدام الألم هو الخير الأسمى، وأم القيم... والإيجابـــي نفسه"[2].

إن مـــا يمكـــن أن نفهمه هنا هو أن الفلسفة الأبيقورية، من خلال الهدف الذي رسمته (السعادة والطمأنينة) والوسيلة المعتمدة (اللذة وانعدام

---

(1) فـــريدريك نيتـــشه: مـــاوراء الخيـــر والـــشر، مـــرجع ســـابق، VII فقـــرة 224، ص 137.

(2) فـــريدريك نيتـــشه: جينيالوجـــيا الأخـــلاق، مـــرجع ســـابق، III فقـــرة 17، ص 119.

الكـــدر) إنما تعكس نفسية متعبة، وروحا راكدة، لأنها تعبر عن "فلاسفة منهكين يطلبون راحة أعضائهم واسترخائها، وينشدون السلام والصمت. وهـــذا المطلـــب ليس هومطلب إرادة القوة المستندة إلى وظائف الجسم والـــصحة، إن سعادة الراحة إنما هي سعادة الضعفاء المنهكين المعدمين... والبحث عن اللذة هو علامة إنهاك فيزيولوجي، وشلل للإرادة"[1].

ومن هنا يظهر السبب الذي دفع نيتشه إلى رفض الأخلاق الأبيقورية والتقليل من شأنها: إنه تعارض "إرادة القوة" كحقيقة ثابتة وراء كل مظاهر الحـــياة والأفعال الإنسانية مع فكرة السعادة والأتراكسيا الأبيقورية. يقول نيتشه بخصوص هذه النقطة: "اللذة هي الإحساس بنمو القوة وحالة اللذة، الـــتي نسميها النشوة هي بالتحديد إحساس مرتفع ومتزايد بالقوة"[2]. إن مبدأ الشعور باللذة، كمعيار نفسي مرتبط بالفعل الأخلاقي، يتعارض مطلقا مـــع مـــبدأ إرادة القوة، القوة التي تعمل على التزايد والنمو. لأن السعادة الحقيقية هي التي تمتزج فيها القوة المتنامية باللذة والمرح والاندفاع في وحدة متماســـكة. وبلغـــة أكثـــر ألفة بالنسبة للعبارات النيتشوية، فإن الأخلاق الأبـــيقورية تمـــثل أخـــلاق العبـــيد، وهي أخلاق تنشد الهدوء والسكينة والاطمئنان والانكماش، في حين أن أخلاق السادة هي تلك الأخلاق التي تشرع دون خوف، وتسعى إلى الابتلاع والسيطرة، إنها الأخلاق المتحركة والناشدة والنشيطة وليس الساكنة والثابتة مثلما دعا إلى ذلك أبيقور[3].

هـــناك مـــسألة أخرى أثارت الآلة النقدية - التجريحية النيتشوية، هي الثيولوجية الأبيقورية التي تستمد الكثير من عناصرها من نظرية الأخلاق ذاتها. فلنـــتأمل كيف ربط نيتشه بين العنصرين: الأخلاق والدين عند الأبيقورية في

---

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 426.

(2) Friedrich Nietzsche: La Volonté de puissance I, op. cit, II aph 398 - 438. pp 366 - 384.

(3) صـــفاء عبد السلام على جعفر: محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، مرجع سابق، ص 320.

قوله: "الأبيقورية هي عقيدة الخلاص الوثنية، وأبيقور كان منحطا نمطيا: لقد كنت الأول في معرفة كيف كان. إنه الخوف من الألم، حتى من أضأل قدر من الألم. وعلى هذا المذهب أن ينتهي بأية طريقة إلى ديانة المحبة"(1).

إن الترسيمة الأخلاقية الأبيقورية في نهاية المطاف، تهدف إلى انتشال الفرد من الحياة الزاخرة بالحركة والنشاط والصراع والحروب، ووضعه في موضع ساكن خال من كل ألم، مما يخلق نوعا من المحبة والرأفة والتعاطف بين الأفراد بسبب هذا الضعف والاشتراك في مطلب درء الألم. وكل هذه المصطلحات كما لاحظ ذلك نيتشه، لا يمكن أن تكون إلا مصطلحات القاموس المسيحي الأكثر استعمالا، ولو في زمن سابق على ظهورها.

وفي مكان آخر نجد نيتشه يطور ويعمق الفكرة، بخصوص علاقة الأبيقورية بالمسيحية قائلا: "يوجد كذلك في المسيحية شكل للروح الأبيقورية، التي انبثقت من فكرة أن الله لا يفرض على الإنسان شيئا ما، وما على الإنسان إلا العمل على تكملة وجوده، وهذا ما يجعل الفضيلة والكمال المسيحيين ممكني البلوغ"(2). ويواصل مقارنا مقاربا بين المسيحية والأبيقورية: "هكذا تعلمت شيئا فشيئا، أن أفهم أبيقور، نقيض المتشائم الديونيزوسي، كما المسيحي الذي ليس في الواقع سوى نوعا من الأبيقوري، شبيها له وورومانطيقي في الأساس"(3). إن ما يمكن فهمه من هذه النصوص المتتالية هو أن الأبيقوري لا يمكن أن يكون يونانيا من النمط الديونيزوسي الأصيل، لأنه يسير ويفكر وفق مبدأ إمكانية الانفلات من صخب الوجود، والهرب منه تجاه حياة أكثر هدوءا وأخوة. وكل هذا يناقض النظرة التراجيدية للكون، التي تقوم على مبدأ قبول هذا الصخب والفوضى، والفرح بالوجود كما هو وعلى حاله، والتمسك به رغم كل الانتكاسات. في حين أن الأبيقورية القريبة من المسيحية، كانت تعمل على

(1) فريدريك نيتشه: عدو المسيح: مرجع سابق، فقرة 30، ص 89.

(2) Friedrich Nietzsche: Humain, trop humain, II, Op.cit, I aph 96, p 66.

(3) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، V فقرة 370، ص 231- 232.

التخلـــي عن الوجود بكل طيبة خاطر: "أفلا يكون الاحتفاء اليوناني - يقول نيتـــشه - بالهلينـــية المتأخرة، مجرد غروب متوهج؟ وتكون الإرادة الأبيقورية (المواجهة) للتشاؤم مجرد تحذير لمن يعاني"[1]. وينتهي نيتشه إلى الإعلان صراحة أن أبيقور إلى جانب فلاسفة آخرين عاشوا في زمن متقارب - سوف ندرسهم لاحقا - هم: "أشكال للانحطاط اليوناني"[2]. وهكذا، ورغم كل ماقام به أبـــيقور من كفاح مستبق ضد الديانات التي تؤمن بالعناية الإلهية والخلود بعـــد الموت، إلا أن كفاحه ناقص، ناقص جدا، إلى درجة أنه لم يستطيع الخروج من حيز الانحطاط الذي دشنه سقراط ويوربيديس الشاعر.

2- الرواقية[*]: المسيحية قبل الأوان

إن تناول نيتشه للرواقية شبيه جدا لتناوله الأبيقورية، إذ لم يخصص

---

(1) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، VI فقرة 1، ص 187.

(2) Friedrich Nietzsche: La Volonté de puissance I, op. cit, I aph 76, p 34.

(*) الـــرواقية Stoïsme هـــي المدرسة اليونانية المعاصرة والمعارضة للأبيقورية، أسسها زيـــنون من كيتيوم التابعة لقبرص. عاش بين 336 و264 قبل الميلاد، يقال أنه تحصل على كتب أكزانوفان وأفلاطون، وبعدما قرأهما قرر الرحيل إلى أثينة لمقابلتهما. وهناك رواية أخرى (رواها ديوجين اللائرتي) تقول إن سفينة زينون غرقت في البحر، ووصل إلى أثينة مفلسا، فجلس جوار مكتبة يقرأ "ذكريات" أكزانوفان، فأعجب بشخصية سقراط، فنـــصح بأقـــراطليس الكلبي، وأصبح من أتباعه. بعد ذلك أنشأ مدرسته المستقلة تحت أعمـــدة الاســـتواء بوســـيلي Stoa Poecile. ومن هنا سميت الرواقية. من أهم مؤلفات زيـــنون نجد كتاب" الجمهورية". وتقسم الرواقية من حيث تطورها التاريخي عادة إلى ثـــلاث مـــراحل هي: الرواقية القديمة (زينون وتلاميذه المباشرين) والرواقية الوسطى (برئاســـة ديوجـــين البابلي وخلفاؤه) وأخيرا الرواقية الرومانية (سنيكا - إبيكتيتوس - الإمبراطور ماركوس أوريليوس). بتصرف عن الكتب التالية:

- ول ديورانت: قصة الحضارة- حياة اليونان، الجزء 8، مرجع سابق، ص 177.
- جمال الدين سعد: الرواقية - دراسة ومنتخبات، مركز النشر الجامعي، 1999، ص 5- 6.
- عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، 1959، ص 34 - 35. (نقـــلا عـــن هـــامش مترجم كتاب فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلـــسفة، مـــرجع سابق، ص 515.) وتجدر الإشارة إلى أن كتاب عثمان أمين مـــن أقـــدم وأهـــم الدراسات العربية المتخصصة في الرواقية وهذا بشهادة كل الكـــتاب اللـــذين أنجزوا دراسات لاحقة عن هذه المدرسة. وللأسف لم نتمكن العثور عليه، رغم المجهود الذي بذلناه والسعي الذي سعيناه في ذلك.

لها كتابا مستقلا، أو فصلا محددا، ولا موضوعا بعينه، بل كان يتطرق إلى فلسفتها بصورة منفصلة ومتقطعة، ويشير إليهم كلما كانت مناسبة الموضوع قريبة من مبادئهم، أو حتى بصورة مفاجئة منفصلة. وعملية جمع شذرات نيتشه حول الرواقية، وترتيبها في سياق عقلي منطقي، يكشف في العموم على "الموقف الهجومي والتدنيسي" لهذه الفلسفة، بسبب ابتعادها وانحرافها عن مسار الفلسفة اليونانية في مجدها الأول، مجد العصر السابق لسقراط. ورغم ذلك يمكن ملاحظة استثناء واحد قد يكون شاذا ومختلفا عند دراسة موقف نيتشه من الفلسفة الرواقية. هذا الاستثناء يكمن في أن نيتشه لاحظ وجود خيط - ولو رفيع - يربط مذهب الرواقية بأحد أكبر ممثلي العصر التراجيدي، واحد من "أفضل أجداد نيتشه": هو هيراقليطس الآفزي. لذا يمكن جعل قراءة نيتشه لفلسفة الرواق تنقسم إلى قسمين؛ الأول يبرز الوجه الإيجابي متمثلا في العودة إلى هيراقليطس والتشرب من فلسفته، والثاني يتمثل في الوجه السلبي الذي يعكس الانحطاط والضعف بسبب زيف شعار "العيش الموافق للطبيعة" و"القرب من السامية والمسيحية".

أ- **العودة إلى هيراقليطس؛ أمل إحياء التراجيدي**: يقول نيتشه متفائلا بوضعية الفلسفة الرواقية: "على الأقل الرواقيون استخدموا كل أفكارهم الرئيسية من هيراقليطس، ويظهر عندهم أثره"[1]. لكن السؤال الذي يمكن طرحه في هذا المقام: ماهو المجال الذي تأثر فيه الرواقيون بهيراقليطس؟ وماهي على وجه الخصوص الفكرة التي أخذوها ونقلوها عنه؟ ثم - وهو الشيء المهم - على ماذا يعبر هذا التأثر والنقل: هل على هيراقليطية الرواقية، أم على العكس يدل على رواقية Stoïciser هيراقليطس، ومن ثمة تشويه تعاليمه ومبادئه ونظرته التراجيدية للكون؟

(1) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، IV فقرة 3، ص 91.

إن نظـــرة ســـريعة على كتب تاريخ الفلسفة اليونانية تكشف على اتفاق فيما بينها، في نقطة مهمة؛ وهي أن الكسمولوجيا أو الفيزيقا أو علـــم الطبيعة، هو المجال الذي نقل فيه الرواقيون بعض الأفكار الهيراقليطـــية[1]. فهم يعتقدون مثل حكيم آفازيا أن الكون مادي، وأن الجسمية هي الخاصة الحقيقية والأساسية لكل كائن أو موجود، وهذا ما يجعل المعرفة الإنسانية حسية بالضرورة، تبعا لمادية الوجود. فكل محتوايات العقل مادية في أساسها سواء كانت حسية أو كانت عقلية، بمعنى أن أكثر الأفكار تجريدا تعود في نهاية المطاف إلى الواقع العـــيني. هذا من جهة ومن جهة أخرى، فإن الكون حسب فلسفة الـــرواق ينقـــسم إلى مبدأين: الأول منفعل متأثر وهو الذي يشمل المـــادة، والثاني فعال مؤثر وهو الذي يشمل النار أو الحرارة. وهذه الفعالية للنار تجعلها هى أصل الكون، مثلما أقر بذلك هيراقليطس، ففـــي البدء كانت النار في الخلاء اللامحدود والغير متناهي، مفردة ليس معهـــا من المواد الأخرى أي شيء، وبعد توترات وتحولات ظهر الهواء مـــنها، ثم الماء والتراب. وهذه النفس، حسب الرواقية، ولدت في الماء "بذرة مركزية" وهي ما يمكن تسميته باللوغوس أو قانون العالم[2].

بهذا التفسير للكون والمعرفة، المأخوذ من هيراقليطس أصبح الرواقيون من أكبر ممثلي الفلسفة المادية، المناهضة للمثالية التي تأسست على يد بارمنيدس، وهيمنت واستأسدت على يد أفلاطون، وهو ما عبر عنه أحـــد مـــصادر الفلـــسفة الرواقية المتأخرين، ونعني به "سكستوس أمبيريكوس"[*] الذي قال: "كل علة إنما هي جسم في نظر الرواقيين،

---

(1) وهـــذه الكـــتب هي: وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 281. وفريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 519. وعبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني: مرجع سابق، ص 24.

(2) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 300- 303.

(*) Sextus Empricus فيلسوف روماني متأغرق عاش حوالي 250 للميلاد، إلى جانب نقله للنصوص الرواقية، نقل ودقق الفلسفة الريبية.

وهـــي تترك أثرا لا جسميا في جسم ما. فالسكين جسم، واللحم جـــسم، والأثـــر الذي يتركه السكين في اللحم إذ يقطعه، صفة لا جـــسمية. مـــثال آخـــر: النار جسم، والحطب جسم، وحصول الاحتراق صفة لاجسمية"[1].

لم يتأثـــر الرواقيون بفيزياء هيراقليطس وماديته أو حسيته فقط، بل تأثروا كذلك بفكره الميتافيزيقي الذي لا يمكن فصله بأي حال عن الكوسمولوجيا. فالمعروف أن شذرات هيراقليطس العديدة تصب في ما يـــسمى بالنظرية الدورية أو الاحتراق الكلي للعالم، فهو عندما يقول: "الخالـــدون فانون، والفانون خالدون وأحدهما يعيش بموت الآخر." أو عـــندما يقـــول: "حـــين يولدون يرغبون في الحياة وفي لقاء مصيرهم (الموت) ويخلفون وراءهم أبناء يلقون مصيرهم بدورهم." أو: "الطريق إلى أعلـــى والطـــريق إلى أســـفل واحد"، أو "البدء والنهاية في محيط واحـــد"[2]. فإنـــه يقصد ما يقصده نيتشه بالعود الأبدي للمماثل، وما تقـــصده الفلـــسفة الـــرواقية التي تبنت نفس الفكرة بقولها إن حركة وسيرورة العالم ليست مستقيمة وسهمية (مثلما تشير إلى ذلك الديانات التوحـــيدية) إنما هي حركة منحنية دائرية ضرورية، أي أن "الدور هو الذي سيسير فيه العالم الثاني - بعد انقضاء واحتراق العالم الأول - وكل عالم تال سيكون مماثلا في كل شيء مع الدور الذي سار فيه العـــالم الأول"[3]. إننا نلاحظ بوضوح ومن خلال ما تقدم انتقال فكـــرة العـــود الأبدي كما تصورها هيراقليطس إلى الرواقية، وهي نفـــس الفكرة التي كشف عنها نيتشه، وأراد أن يجعل منها حقيقة علمية مؤسسة بعدما كانت عند اليونان مجرد فرضية ميتافيزيقية.

---

(1) جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق - دراسة ومنتخبات، مرجع سابق، ص 87.

(2) مـــصطفي النـــشار: مـــن التاريخ إلى فلسفة التاريخ- قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص 84.

(3) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 282.

يبقى الآن البحث عن مصير الموروث الهيراقليطي عندما أصبح في النسق الرواقي: فهل احتفظ به الرواقيون كما هو في أصله، مفعما بالروح الجمالية المادية القائلة بالسيلان الدائم والنابذة لكل حكم أخلاقي على الوجود، واعتباره مظهرا بريئا من أي إدانة؟

يقول أحد المهتمين بالفلسفة اليونانية والألمانية على حد سواء، وهو "كوستاس أكسيلوس"(*) مجيبا عن السؤال السابق: "أخذ الرواقيون عددا من المواضيع الهيراقليطية، وظفوها وطوروها في اتجاههم، وقاموا بصبغ هيراقليطس بصبغة رواقية Stoïciser... حيث استعانوا بالتصور الواحدي والكوني الهيراقليطي، ووظفوه في فلسفة قائمة على وعي الذات"[1].

يتضح من القول السابق أن الرواقية لم تحتفظ بأفكار هيراقليطس كما هي في أصلها، إنما قامت بتوظيفها في سياق مخالف كل المخالفة للسياق الهيراقليطي الجمالي. وبهذا فقد أنتج الرواقيون من البذرة المنقولة من الحقل الآفازي، ثمارا لا تمت إلى خصائص فلسفته بأي صلة: "فالرواقيون الذين حاولوا تفسير هيراقليطس، أسفوّا بأفكاره وأضعفوها، إذ حولوا تصوره الجمالى الأساسي القائل: إن الكون لعبة، تأويلا إنسيا فجا؛ ونشروا أخلاق القبول بمصائب الدهر ونوائبه وبلاياه والسكون تحت تصاريف الأقدار ومجاريها بلا مقاومة أو مواجهة... لقد حولت هذه الفلسفة أفكار هيراقليطس إلى

(*) Kostas Axelos فيلسوف يوناني ولد سنة 1924، دّرس في السربون وكان رئيس تحرير مجلة Arguments، وأسس سنة 1960 سلسلة براهين. يظهر اهتمامه من خلال مؤلفاته "ماركس مفكر التقنية" 1963، "هيراقليطس والفلسفة: الاستيعاب الأول للكائن في صيرورته الكلية" 1968، "محاولات فلسفية" 1952 باللغة اليونانية. كما ترجم "شذرات هيراقليطس الآفازي" 1958.

(1) Kostas Axelos: Héraclite et la philosophie, la première saisie del`être en devenir de la totalité, les éditions de minuit, paris, 1968, p 224.

فلسفة ضعف وريبة وفلسفة تدعو إلى ألا تثق العين اليمنى في العين اليسرى"[1].

والــذي يتضح لنيتشه أن الرواقيين رغم استعانتهم وقبولهم بأفكار هيراقليطس، إلا أهم في الحقيقة أضعفوه بعد عملية تأويل تصوراته. أمــا فكرته الجمالية حول اللعبة الكونية، فقد اختزلوها واختصروها إلى الفطــنة الغوغائــية (أو الاعتقاد العامي) الذي نوليه للمناسبات والمــصادفات الــتي يهبها لنا العالم[2]. بمعنى أهم فهموا فكرة كون العالم مجرد لعبة في يدي زيوس، خاضعة لضرورة عمياء لا منطق لها، كمــصادفات لا ينتظــرها الإنسان أصلا. ولئن أحسن الرواقيون، حــسب نيتشه، اختيار الأسلاف والاقتباس منهم، إلا أهم في نهاية المطــاف قد أساؤوا الفهم وأخلوا التفسير والتوظيف. وبهذا الخطأ والتشويه، تتوالى نكسات ونقائص الفلسفة الرواقية.

ب- **الشعارات المضللة، الأصول السامية[*] وحياة الحجر**: "العيش وفق مقتــضى الطبــيعة" هو الشعار والقاعدة السلوكية الأكثر شهرة في تاريخ الفلسفة عموما، والفلسفة اليونانية على وجه الخصوص. وبهذا الــشعار أيضا اشتهر اسم الرواقية، وأصبح على لسان المتخصصين وغير المتخصصين. ولئن كانت هذه القاعدة قد استهوت الكثير من العقول، ودافع عنها عدد ليس بقليل من الناس، فإن نيتشه يقول عن هذه القاعدة أو الشعار ما يلي: "تريدون أن تحيوا طبقا للطبيعة...؟ آه، أيها الرواقيون الأفاضل، ياللتضليل بالكلمات!... أليس معنى أن

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 252 - 253.

(2) Friedrich Nietzsche: la philosophie à l'époque tragique des grecs suivi de: Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement, traduit par Jean-louis Baches, Michel Haar et Marc B. de launay, éditions Gallimard, Paris, 2000, aph 7, p 38.

(*) مــن السامي Semite وهو الشخص المنحدر من أصول ترجع إلى سلالة سام بن نوح حسب الميثولوجيا اليهودية.

نحيا بالضبط هو إرادة أن نكون شيئا آخر غير هذه الطبيعة؟ أن نحيا، أليس أن معناه أن نقوّم، أن نفضل... أن نريد كينونة مغايرة؟

حين تزعمون بأنكم تقرأون بحماس قانون شرائعكم في الطبيعة، فإنما تـــريدون شيئا آخر، أيها الممثلون الغريبون والخادعون لأنفسكم... تـــريدون تعمـــيما للـــرواقية... إذ ما الفلسفة سوى هذه الغريزة المستبدة: إرادة القوة في هيئتها الأكثر ثقافة"[1].

إن مفكرا ينخدع بالكلمات – حسب المنظور النيتشوي – سوف يفهم عـــبارة "عش على وفاق مع الطبيعة" على أساس تطابق الحياة الأخلاقية مـــع الحـــياة العقلية، أي "عش على وفاق مع العقل" لأن الرواقية تتصور الكـــون بأنه يسير وفق قواعد منضودة ثابتة مطردة لا تبدل فيها، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن الطبيعة الإنسانية المتأصلة ليست شيئا آخر إلا العقل، وهذا يعني أن الإنسان إذا طابق ووافق وساير العقل فإنه في الحقيقة يطابق ذاته مع الطبيعة، ويحقق هذا الانسجام والسعادة والخير معا[2].

لكـــن مـــن منظور الريب النيتشوي، فإن هذه العبارة لا تعكس سوى مـــسألة أساســـية ولها فروع تنبثق منها: المسألة الأساسية هي أن هذا الـــشعار يعكـــس إرادة القوة والسيطرة، لكن تحت غطاء مضلل. إذ الـــرواقية تريد "الهيمنة" لكنها تظهر الوفاق والانسجام. وهذا ما يجعلها فعـــلا تـــستعمل الـــشعارات المضللة، وبذلك فهي تقترب من الفكر الإيديولوجـــي[*]. كمـــا أن هذا الشعار يعبر عن أنانية مفرطة، ويظهر

---

(1) فريدريك نيتشه: ماوراء الخير والشر، مرجع سابق، 1 فقرة 9، ص 21.

(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 282 – 283.

(*) نـــستعمل هـــنا مصطلح الإيديولوجيا بمعنى ذلك الفكر الغير اكتفائي، الذي لا يكتسب نسقا إلا مـــن فسيفساء، بمعنى إنه يوظف كل فكر مجاور له من أجل إثبات أطروحته بأي ثمن ولـــو على حساب الحقيقة. ونجد الدكتور محمد الشيخ في كتابه القوي عن "نقد الحداثة في فكـــر نيتشه" عند الحديث عن الرواقية يستعمل عبارة "الأدلوجة الرواقية". وبالنسبة لمعنى الإيديولوجـــي فإنـــه مستوحى من كتاب: تهامي العبدولي: أزمة المعرفة الدينية، الأكاديمية الثقافية العربية الاسيوية ودار البلد، دمشق، الطبعة الثانية، 2005، ص 265.

ذلـــك مــــن خلال إرادة تعميم هذا المبدأ قدر الإمكان، إذ يمكن لنا أن نستخلص بسهولة من العبارة القائلة "عش وفق مقتضى الطبيعة" عبارة أخرى محتواة فيها ضمنا وبالقوة: "عش وفق مقتضى الرواقية". وهذا ما جعـــل "ديفيد هيوم" يقول عن هذه الفلسفة ما يلي: "فلسفة أبيقطيتيس وسائر الرواقيين مجرد سستام (نسق) للأنانية، أكثر لطفا"[1].

هـــذا، وتكشف الترسيمة الأخلاقية الرواقية، عن أحد أهم المصادر الـــتي اعـــتمدت عليها، إلى جانب فلسفة هيراقليطس؛ وهو المصدر السقراطي. فتأكيدها وإلحاحها على التصرف وفقا للطبيعة العاقلة، هـــو عـــودة إلى المعادلة الأخلاقية السقراطية، وهو حنين للإنسان النظـــري بالأســـاس - هنا يجب أن نتذكر بأن زينون قد أعجب بشخـــصية سقراط من خلال اطلاعه على كتاب أكزانوفان المسمى "ذكـــريات" - الذي يبحث عن المفاهيم المجردة، ويماهي بين العلم (العقل) والفضيلة (الخير).

فالجاهـــل لقـــواعد الكون والطبيعة العاقلة، لن يستطيع أن يكون حكـــيما وفاضـــلا، لـــذا فالرواقية ماهي إلا تكرار لمبادئ سقراط الأخلاقية[2]. هذه الأخلاق التي عمل نيتشه على إبراز زيفها، بسبب تعارضـــها مع الأخلاق المأساوية. وهناك شيء آخر لاحظه نيتشه بخصوص مصادر الفلسفة الرواقية، فبالاضافة إلى أخذ الرواقيين من هيراقليطس بعض المواضيع الكوسمولوجية والميتافيزيقية، وأخذهم عن سقراط مسائل الأخلاق والسلوك، أخذوا من الفلسفة الكلبية نموذج الإنسان الحكيم. وكل هذا الأخذ يجعلنا نطرح مشكلة "الأصالة في فلسفة الرواق"، ففلسفتها حشد لمجموعة من المبادئ المنفصلة الأصل والمنـــبع، تم تذويـــبها في نسق جديد، وهذا الأمر يذكرنا بما قام به

(1) ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، مرجع سابق، فقرة 34، ص 67.
(2) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 40.

أفلاطون سابقا بخصوص نظرية المثل. لذا يمكن لنا القول أن "الهجانة الأفلاطونية انتقلت إلى الفلسفة الرواقية"(1).

لكن أسوأ شيء ترتب عن الأخذ بالمبادئ السقراطية عند الرواقية هو الوقوع في "حياة الحجر، أو استحجار الحياة الأخلاقية" لأن استبعاد العنصر الانفعالي من الفعل الأخلاقي، واستبقاء ماهو عقلي فقط يؤدي إلى المطالبة بنمط حياة ساكن وهادئ، خال من كل فوضى أو انزعاج، أو خلل في الفعل. إن الرجل الحكيم هو الذي يتحكم في زمام الأمور، ويتظاهر بالصلابة والهدوء العميق(2) مما يجعله شبيها بالحيوانات القليلة الحركة، والتي تطلب الراحة والهدوء المميت، مستلقية مستمتعة بالشمس والماء والكلأ، منعزلة عن كل اضطرابات الغابة وحروبها. إن الرواقي بهذه الأوصاف لا يمكن إلا تشبيهه بحيوان الكركدن الذي تنطبق عليه أحسن الانطباق الصفات السابقة بشكل كامل. وكل هذه المزايا المطلوبة في الرجل الرواقي تجعله من الناحية الأخلاقية: "عرضا من أعراض شلل الطاقة، لأنه يقاوم الألم بواسطة الجمود والتحجر، في حين أن الإنسان المحارب هو الذي يسعى طوعا وإراديا باحثا عن الألم"(3).

هذا، ويتناول نيتشه كذلك مسألة وثنية الرواقية، بمعنى هل يمكن أن نعثر على عناصر الوثنية الإغريقية، كما كانت موجودة في العصر المأساوي أم أن الأمر تغير مع العصر الهلينستي المتأغرق(*) الذي ظهرت

---

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 248.

(2) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, op. cit, I aph 339, p 126.

(3) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance II, traduction de G. Bianquis, N R F Gallimard France 24e édition 1948, IV aph 33, p 237.

(*) أو الحضارة الهلينستية التي تربط عادة بفتوحات الإسكندر المقدوني، حيث امتزجت الحضارة الإغريقية الغربية بالحضارة الشرقية (فارس، الهند ومصر...) فبعدما استولى الإسكندر على حكم الملك "دارا بن دارا" أتلف كل المعالم المادية للحضارة الفارسية وخرب كل مكتوبها، لكنه أخذ ألواح العلوم الطبية والفلكية الفارسية إلى

فية الفلسفة الرواقية؟ حيث انمحى الفاصل بين الشرق والغرب؟

للإجابة على هذا السؤال، يرجع نيتشه إلى الأصل الحقيقي لشخصية المعلـــم والمؤسس الأول، أي زينون الأكتيومي، الذي يقول عنه في "إرادة القوة": "أفلاطون، هذا المضاد للهلينية، هذا السامي بالفطرة، الذي ينطبق علـــيه مـــا ينطـــبق كذلك على الرواقية، فكل فعل قام به الرواقيون له خصائص سامية (الشرف المعروف كضرب من التقشف، القانون، فضيلة الـــتعالى وحـــس المسؤولية، السلطة والملكية المتزمتة القصوى للشخص المفرد، كل هذا من خصائص السامية) فالرواقي هو شيخ عربـــي cheik Arabe، لكنه ملتف بقماط أو ثوب من التصورات اليونانية"[1].

إن هـــذا التصور أقره أيضا مؤرخ الفلسفة الفرنسي، "إميل برهييه" عـــندما لاحـــظ أن كل أفراد وأعلام الفلسفة الرواقية المشهوريين خلال القرن الثالث قبل الميلاد، ليسوا يونانيي الأصل أو العرق، بل على العكس فهـــم دخلاء وأجانب أو مهاجرين. وأوطانهم الأصلية هي المدن والدول الواقعة على الحدود الهلينستية، أو الدول الشرقية المتشبعة بالثقافة اليونانية، هـــذه الـــدول في الحقيقة ولو أنها ليست شرقية أو سامية، إلا أنها ونظرا للقرب الجغرافي، فقد تأثرت بتقاليد وأخلاق العرق السامي المجاور لها[2].

وقـــد عبّر عبد الرحمن بدوي عن هذه المسألة قائلا: "ظاهرة التأثر بالنـــزعات الشرقية أوضح ما تكون لدى مذهب الرواقية، خصوصا إذا لاحظـــنا أيضا أن رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع في آسيا

بـــلاد اليونان. وبعدما كانت الثقافة اليونانية محلية، أصبحت بعد الفتح ثقافة مشتركة بين كل دول البحر الأبيض المتوسط، وأصبحت الإغريقية لغة الفكر الضرورية لكل مثقف. بتصرف عن الكتب التالية:

- Emile Brehier: Histoire de la philosophie I, op. cit, p 253.
- ديمتري غوتاس: الفكر اليوناني والثقافة العربية، مرجع سابق، ص 85.
- لطفـــي عبد الوهاب يحى: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، مرجع سابق، ص 186.

(1) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, op. cit, I aph 393, p 189.

(2) Emile Brehier: Histoire de la philosophie I, op. cit, p 255.

الصغرى أو من الجزر الشرقية من الأرخبيل أو في بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد فارس وبلاد اليونان... فمن الناحية الجغرافية أيضا نجد إذا أن انحطاط الفلسفة قد اقترن بانتقال مركزها الرئيسي من أثينة نحو الشرق"[1]. ويقصد طبعا ظهور المدارس في شمال إفريقيا والإسكندرية وحتى في الجزر اليونانية الواقعة في الشرق، أي آسيا الصغرى.

وإذا تأثرت الرواقية بتقاليد ومعتقدات الثقافة الشرقية السامية، فإنها تكون أقرب إلى المسيحية منها إلى الوثنية. فالنقطة المشتركة بين الرواقي والمسيحي، هي العمل على إلغاء الانفعال والطموح، وهما أحسن العواطف الإنسانية وأكثرها تعبيرا عن طبيعته الحقيقية، فهما أبناء الإرادة المتأصلة في الإنسان، كما أن الرواقي مثله مثل المسيحي، اعتبر كلا من "إيروس وأفروديت[*] كعباقرة للجحيم"[2]. بمعنى أن الاستسلام للعواطف هو الشر بعينه، وهو شر يفهمه الرواقي بأنه عدم العيش بمقتضى الطبيعة العاقلة، ويفهمه المسيحي بمعنى اختراق أوامر الرب. وفي كل الحالات فإن إيقاظ العاطفة لا يمكن أن نعتبره من خصال الحكيم بالنسبة للرواقي والمؤمن بالنسبة للمسيحي.

وقد وصل التقارب بين مذهب الرواق ومذهب المسيحية، إلى درجة جعلت القديس أوغسطين يقول معلقا على "سينكا"[**] وهو من أكبر

---

(1) عبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 10.

(*) إيروس في الميثولوجيا اليونانية هو إبن زيوس وهو إله الحب كعاطفة بنائية (عكس الثاناتوس كعاطفة عدوانية تدميرية)، أما أفروديت، فهي ألهة الحب الشهواني أو الجسدي البحت، لذا فهي رمز الحب العامي المرتبط بالجمال الجسدي لا النفسي، وإذا زال هذا الجمال الجسدي فإن الحب سيزول بالضرورة. يمكن العودة إلى:

- Platon: Le Banquet (ou de l'amour genre moral), traduit par Paul Vicaire, édition les belles letres, paris, 1992, p 26.

(2) Emile Faguet: En lisant Nietzsche, op. cit, p 85.

(**) لوسيوس أنايوس سينكا Sénèque (5 ق م – 65 ب م) ولد في قرطبة، درس الفلسفة الرواقية والأبيقورية والقانون ثم مارس المحاماة، ثم تم استدعاؤه لتربية وتعليم "نيرون" الإمبراطور الروماني، وبذلك فهو مثل أرسطو الذي علم وأدّب الإسكندر. كتب رسائل عديدة فيها يشرح الفلسفة الرواقية منها: مراسلات، مسائل الطبيعة، عن الحياة السعيدة، المقالات الفلسفية. بتصرف عن الكتب التالية:

ممثلـــي الرواقية الرومانية ما يلي: "ماذا يستطيع المسيحي الصميم أن يقول أكثـــر مما قاله هذا الوثني؟" بمعنى أن سينكا في أفكاره المطالبة بالقضاء أو التقلـــيل مـــن القتل والسلب، والداعية إلى البساطة والتحكم العقلي في العواطف والوجدان، كان ينطق بلسان حال المسيحية رغم وثنيته[1].

هـــذا، ودعـــت الرواقية إلى إلغاء التراتبية القاسية، وتأسيس الدولة العالمية. فقد أدانت العبودية، ورفضت هذا النظام الاجتماعي الذي قامت عليه أثينة واليونان. وبعد أن اعتبر أرسطوطاليس العبودية أو قانون العبد والـــسيد من القوانين الضرورية والطبيعية، جاءت الرواقية وثارت على ذلـــك، حـــيث اعتـــبرت أن: "العبودية من أعظم الأخطاء الفادحة التي ارتكبها الإنسان ضد الإنسان على وجه الإطلاق"[2]. وهذا حدث تراجع عن مبادئ التنظيم الاجتماعي اليوناني القديم، نتيجة للدعوة إلى المساواة، تلك المساواة التي تذمر منها نيتشه بقوة.

وينتهي نيتشه إلى وضع الفلسفة الرواقية في موضع بعيد عن الثقافة الإغـــريقية التراجيدية، وقريب جدا من الديانات التوحيدية، والفلسفات العقلية والمثالية عندما يقول: "«يجب عليك» هذا هو مبدأ الخضوع المطلق عند الرواقيين، وكذلك في النظام الديني المسيحي والعربـــي، وفي فلسفة كـــانط كـــذلك. وفوق هذا المبدأ يوجد مبدأ أعلى منه وهو «أنا أريد» (الخـــاص بالأبطـــال). وفوق هذا المبدأ الأخير يوجد مبدأ آخر هو «أنا كائن» (الآلهة الإغريقية)"[3]. بهذا أبعد نيتشه الفلسفة الرواقية عن "الثقافة

- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 567.
- ول ديـــورانت: قـــصة الحـــضارة – قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانية، الجزء 9، مرجع سابق، ص 174.

(1) ول ديورانت: المرجع نفسه، ص 185. و George Morel: Nietzsche II, op. cit, p 285

(2) إديـــث هاملـــتون: الأســـلوب اليونانـــي في الأدب والفن والحياة، ترجمة حنا عبود، منـــشورات وزارة الـــثقافة المعهد العالي للفنون المسرحية، دمشق، الطبعة الأولى، 1997، ص 133.

(3) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance II. op. cit, IV aph 439. p 335.

الهلينـــية الحقيقية" المتمثلة في "الثقافة التراجيدية" خطوتيين وليس خطوة واحـــدة فقط. وجعلها رمزا للانحطاط والدنو، بعدما رقاها "هيجل" إلى درجـــة أن جعلها المصدر الذي انبثقت منه فكرة الحرية، حين قال: "إن هذه الحرية للوعي بالذات إذ تنبثق من تاريخ العقل كظاهرة واعية بنفسها قد تسمت، كما نعلم، باسم الرواقية"[1].

3- الكلبية[*] بين القوة والسوقية:

إن اهـــتمام نيتشه بالفلسفة الكلبية، أقل بكثير من اهتمامه بالفلسفة الـــرواقية والأبـــيقورية. فقلما يتخذ من هذه الفلسفة موضوعا لشذراته. ورغم ذلك فقد ناقش بعض مواقفها العامة من الحياة والقيم الإجتماعية. وقـــام بعـــرض حقيقة فلسفتها في جمل مختصة ومعبرة، إضافة إلى إصدار أحكام قيمية على هذه الفلسفة التي كانت معاصرة لسقراط وأفلاطون.

أ- **ماهـــية الكلبية:** ظهرت الكلبية في القرن الثالث قبل الميلاد، وهي فتـــرة كانـــت تمتاز بانتشار الفلسفة في كل المستويات، فقد تزاحم

---

(1) هيجل: فينومينولوجيا الفكر، مرجع سابق، ص 169.

(*) الكلبـــيةcynique هو اسم لمدرسة يونانية، تم تأسيسها على يد الفيلسوف "أنتستينس" (440 – 336 ق م)الذي تتلمذ لجورجياس السوفسطائي ثم لسقراط. وأشهر أعضائها هـــو ديوجـــين السينوبي، المعاصر لأفلاطون، الذي كان ينعته بـــ: "سقراط الهاذي" (أي الـــذي يهـــذي). اخـــتلفت الروايات بشأن التسمية، فهناك من يقول أن المدرسة ســـميت كلبية، لأنهم كانوا ينبحون كـــ "كلاب" ضد الأراء العامية، كما أنهم يعيشون عيشة كلاب متجاهلين كل ضروب الحشمة والمحافظة. وهناك من يقول أن المؤسس اخـــتار ســـاحة "كلب البحر للتدريب الرياضي" التي كانت مخصصة للطبقات الدنيا والأجانـــب، كمكان لإلقاء محاضراته. وهناك من يقول ان التسمية من وضع أعداء هـــذه المدرسة، إذ أن أنتستينس كان يسمى "الكلب الحقيقي = أفلو خوون، باليونانية". بتصرف عن الكتب التالية:

- عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 242.
- ول ديورانت: قصة الفلسفة- حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 462.
- محمـــد الشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة – حوارات منـــتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 1996، ص 159.

الـــشعب علـــيها. وكان كل فيلسوف يبحث عن طريق للسعادة، ويعتبر المنهاج الذي وضعه هو الأحسن والأصلح، والفلسفة الكلبية انخـــرطت في هذا التيار العام الذي ساد أثينة، وهو ما جعلها تقرر طـــريقة خاصـــة بها لتحصيل السعادة، رافضة كل الطرق الأخرى المقترحة من الفلسفات السابقة والمعاصرة[1].

يمكـــن أن نعتبر الفلسفة الكلبية، بمثابة الفلسفة المعارضة أو الندية، بمعنى أنها فلسفة تعمل على تكذيب الفلسفات الأخرى، واعتبار كل الطرق التي حددتها غير صحيحة، وبالتالي فإن غير الكلبيين في نظرها غير سعداء، أو متوهمون للسعادة. وأهم مسألة خالف فيها الكلبيون بقية الفلسفات هي: الكرامة الإنسانية وإلغاء العبودية. فالفكرة التي يمكن أن نفهمها من تصرفات ديوجين السينوبـــي، المتمثلة في النوم في الخلاء أو في برميل أو حوض استحمام، ممارسة أعمال العبيد مثل وظيفة "المربـــي المنـــزلي" هي ازدراء الشرف[2]، والتخلي عن كل مـــا يعتقده أغلبية الناس ضروريا للحياة، والتحرر من كل الأشياء المادية التي تجعل الإنسان عبدا لها من خلال السعي لتحصيلها. ومنه فالـــزهد هـــو المبدأ المهم الذي يمكن اعتباره طريق الفضيلة حسب الكلبية[3].

وهذا الزهد نابع من اعتقاد الكلبيين أن كل تجمع إنساني يحتاج إلى قوانين ونظم سياسية، لكنها وبما أنها من وضع الإنسان فهي تحتوي على الكثير من النقائص والعيوب، بل سلبيات هذه النظم الإنسانية أكثـــر بكـــثير من إيجابياتها وفوائدها. لذا يجب التراجع عن الثقافة الإنـــسانية، والانسحاب شيئا فشيئا نحو الفطرة والطبيعة، واسقاط

---

(1) Friedrich Nietzsche: Aurore, op. cit, aph 367, p 214 - 215.

(2) فـــريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، فقرة 457، ص 201.

(3) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 138.

الجواب هو أن "الاعتقاد في الشيء يولد الشيء" بمعنى: "أن الحكيم الكلبـــــي ليعـــي الصلة بين أنحاء معاناة الشخص المتحضر المتعددة والقوية وجملة حاجاته:

فهـــو يـــدرك أن ذاك العـــدد من الآراء عن الشأن الجميل والملائم والمـــريح والملذ، لا يمكن أن ينتج عنه إلا ذاك القدر الهائل من منابع التلذذ والتألم على حد سواء. لذلك تجده يختار أن يتراجع بتخليه عن العديـــد من تلك الآراء، ويكف عن تطلب بعض مقومات التحضر المادية. وهو إذ يفعل، يكسب بذلك إحساسا بالحرية والقوة ما يفتأ يتنامـــى ويـــزداد. وشيئا فشيئا بقدر ما تصير له العادة نمط حياته محـــتملا، يـــبدأ إحساسه بالألم يقل عن درجة إحساس الأشخاص المتمدنين الحضر، ويقترب أكثر فأكثر من الحيوان الذي تم تدجينه، ويتعلم كيف يشعر بالشيئ بعد معارضته له... وإن بمكنته أن يلعنه وبالـــه مـــرتاح. وبـــذلك يعتقد أنه يسمو فوق عالم الاحساسات الحيوانية"[1].

إن قوة الكلبـــي، من خلال هذا النص، تظهر في تفطنه إلى أن نمط الحـــياة الإنـــسانية تتحكم فيه العادة. ومثلما اعتاد الفرد على نمط معـــين، يمكـــنه أن يعتاد على النمط المعاكس له، من خلال معرفة قوانين النفس، وتوجيه الوعي نحو الداخل والذات.

ج- **سقوط الكلبية في فخ السعادة**: رغم كل هذا التميز في فكر الكلبية إلا أنهـــا دخلـــت في نفس الحيز الذي دخلت فيه كل من الفلسفة الرواقية والأبيقورية. وهو حيز "الحكمة العملية والأنانية التي تنتهي بشلل القوة والقضاء عليها"[2]. وتوجه الفلسفة إلى الاهتمام بمسائل

---

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 425.

(2) Friedrich Nietzsche: Seconde considération intempestive - de l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie, tradction d'Henri ALBERT, G F flammarion, paris 1988, aph 5, p 112.

كل مظاهر التهذيب والشرف[1]. وهو ما جعل نيتشه يصفهم قائلا: "الكلبيون... أولئك الذين يعترفون بشكل ساذج بالبهيمية، والسوقية..."[2].

ب- **الكلبية وإرادة القوة**: رغم أن الفكر الكلبي قد أثر في الرواقية التي كانت تدعو للعيش الموافق للطبيعة، إلا أن المقارنة بينهما تكشف على وجود اختلاف كبير، يتمثل في أنه "إذا كان الرواقي يسعى إلى أن يحمي نفسه مما يجري من عنف في العالم الخارجي، وذلك بسيره في دروب ثقافته الظليلة، فإن الكلبي، بالضد من ذلك، يجهد الجهد كله إلى أن يخرج عاريا إلى الخارج يواجه العواصف والزوابع ويتصلب ويستحجر حتى يميت إحساسه ومشاعره"[3].

إن الصفة التي تجعل الأخلاق الكلبية، تمتاز بنوع من القوة، هي أنهم لم ينسحبوا من فوضى واظطراب الحياة، فرغم دعوتهم إلى التخلي عن العادات الإجتماعية، إلا أنهم دخلوا هذا المعترك من خلال وضعهم لقيم ومبادئ سلوكية تعارض كل المعارضة ما هو متعارف عليه اجتماعيا. وبذلك فقد توصلوا إلى ضرب من الحقيقة ولو أنها حقيقة وقحة، وهذا ما جعل نيتشه يقول: "لا ريب في أن الخبثاء والبائسين هم أكثر استعدادا وأحسن تأهبا لاكتشاف بعض أجزاء الحقيقة"، و"الوقاحة الكلبية هي صورة النفوس المنحطة... هناك أحوال تمتزج فيها الدهشة بالتقزز، ويتحالف فيها النبوغ مع سماجة تيس وقرد"[4].

لكن ما هو السر الذي جعل الكلبية تصل إلى القبض على شيء من الحقيقة؟ وبأي معنى نقول عن الكلبية إنها قائمة على إرادة في القوة؟

---

(1) جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، مرجع سابق، ص 11 -12.
(2) فريدريك نيتشه: ماوراء الخير والشر، مرجع سابق، فقرة 26، ص 40.
(3) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق ص 425.
(4) كارل ياسبرز: عظمة الفلسفة، مرجع سابق، ص 163.

الأخلاق العملية دون البحث والتأمل النظري، والتركيزعلى السعادة الفـــردية هـــو علامة من علامات ضعف القدرات العقلية، وطغيان الماضـــي علـــى الحاضر، وضرب من ضروب الإفراط في النـــزعة التاريخـــية[*]. ومنه فالكلبية هي أدلوجة السعادة مثلها مثل المدارس المعاصـــرة لها، لأن هدفها ليس سوى بلوغ مرتبة السعادة أكثر من أي طريقة أخرى، لكن هذه السعادة لا يتم تحقيقها باللذة، إنما بالألم والجهد الشاق، والعمل المستمر[1].

(*) خـــصص نيتـــشه الكـــتاب الثانـــي من الاعتبارات اللاحالية لدراسة مساوئ النزعة التاريخـــية، التـــي تظهـــر في الإفراط في الدراسات التاريخية، أوإشباع مرحلة من المـــراحل بالتاريخ، وهذا الإفراط خطير من خمسة أوجه هي: الإفراط في الدراسات التاريخـــية يضعف الشخصية، من خلال توليد تعارض بين الكينونة الحميمية والعالم الخارجـــي. ويـــولد أيضا وهم العدالة، أي الاعتقاد بأن العصور الماضية هي أحسن نموذج للعدالة. كما أن هذا الإفراط يشوش غرائز الشعب والأفراد ويمنعهم من بلوغ النـــضج. ويزرع فكرة شيخوخة الجنس البشري، من خلال الشعور بالتبعية والتأخر وبـــأن كل شيء هومجرد تريكة قديمة. والخطر الخامس، هوالذي له علاقة بالكلبية (وحتـــي الريبية وباقي المدارس الأخلاقية العملية) ويتمثل في النزعةالعملية والتوجه الفردانـــي، إذ يهمـــل الفلاســـفة كل دراسة نظرية، أو تأمل فكري في مسائل الكون والمعـــرفة، اعـــتقادا مـــنهم أنـــه تـــم تناول كل شيء في الفترات التاريخية السابقة والمـــسيطرة على المرحلة الراهنة للمفكريين. كما أن سيطرة الماضي على الحاضر ينتزع الفرد من وسطه الإجتماعي المديني السياسي، ويجعله منشغلا بسعادته الفردية والآنـــية فقط. وكل هذه الخصائص بدأت مع سقراط ونمت أكثر مع المدارس الما-بعد سقراطية.

(1) عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 254.

ثانيا: الشكاك والأفلاطونية المحدثة؛
شلل الروح والالتحام بالمسيحية

رغـــم الاخـــتلاف القائم بين الفلسفة الأبيقورية والرواقية، من حـــيث المـــبادئ والمنهج والنتائج[*]. وفي عناصر المذهب والتفاصيل الجزئية، إلا أن نيتشه قد لاحظ أن هذه الفلسفات في نهاية المطاف قد وصـــلت إلى نفـــس الهدف وهو السعادة، رغم اختلاف مسالك هذا الهـــدف[1]. كمـــا يمكن تعميم هذا الحكم ليضم كل الفكر المابعد - ســـقراطي. فالـــشيئ الذي يميز سعادة الأبيقوري والرواقي هو صفة الـــسلبية والخمول، إذ لا يطلب الأبيقوري شيئا سوى خلو الألم، ولا يمـــارس الرواقـــي ســـوي القهر على ذاته وأولاعه فقط. في حين أن الكلبـــــي، علـــى عكـــسيهما، يواجه العالم ويتحرك ايجابيا لطلب الـــسعادة، وهذا ما يكشف على انطوائه على ضرب من القوة، لكنها قوة سوقية بهيمية.

ورغـــم ذيوع وسيادة المدرستين - الأبيقورية والرواقية - في العالم الـــيوناني والـــروماني على حد سواء، وبلوغهما درجة كبيرة من السلطة حـــتى قيل أن الشعوب تولد رواقية وتموت أبيقورية، إذ أصبحت مبادئ الفلـــسفتين معيارا لفلسفة الحضارة والتاريخ، إلا أن هناك مدارس فلسفية أخرى، تميزت عنهما في المسالك والمناهج وحتى في النتائج. ومن أشهرها في العـــالم الـــيوناني: مدرســـة الريب ومدرسة الأسكندرية، أو التسمية

(*) تـــناول نيتـــشه في عدة مواقع من مؤلفاته الفرق بين التصور الأبيقوري والرواقي، مثل: العلم الجذل فقرة 306. وإرادة القوة، الجزء الأول، الكتاب الأول، فقرة 75.

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 254.

الأخـــرى المعروفة بالشكاك والأفلاطونية المحدثة. والسؤال الذي يمكن لنا طـــرحه هنا هو التالي: هل استطاعت مدرسة الشك اليونانية، ومدرسة الإســـكندرية - اليونانـــية كذلك - تجاوز سلبية المدارس السابقة والتي وصـــفها نيتشه بعلامات الانحطاط؟ وهل انتشلت الفكر اليوناني من هذا الانحطاط الذي دشنه فيلسوف الجدل والتفاؤل؟ أم أن المدرستين واصلتا تكريس التدهور وتعميقه؟

1- الشكاك اليونان(*): الانحطاط إلى درجة العدمية

مـــن المعلوم أن الحديث عن الفلسفة، بغض النظر عن التحديدات المذهبـــية أو الإيديولوجية لهذا المصطلح، هوحديث عن الشك والريب، وعـــدم القبول والاستسلام الفكري، وجعل كل جواب ينادى ويستدعي ســـؤالا آخر، كما عبر عن ذلك أفلاطون في المأدبة[1]. وبهذا المعنى فإن الـــشك الفلـــسفي ليس حكرا على مدرسة الريب في القرن الثالث قبل الميلاد، بل هو قديم قدم الفلسفة اليونانية، بل الفلسفة إطلاقا. فقد مارس بارمنـــيدس الشك عندما لم يثق في المعرفة التي تقدمها لنا الحواس، وذات العمل قام به هيراقليطس لكنه وجه الشك وجهة معاكسة، أي نحو المعرفة

(*) Scepticisme هـــي المدرسة المعاصرة لكل من الرواقية والأبيقورية، مرت بثلاث مراحل كبرى: مرحلة بيرون (هناك من يكتبه فيرون أو فورون) المؤسس الأول. ثم مـــرحلة الأكاديمية الجديدة مع أسبوسبيون وإكسينوقراط وكارينيدس. وأخيرا مرحلة الـــشكاك المتأخـــرين أوالمحدثـــين مع شخصية أنسيداموس في القرن الثاني للميلاد وسيكـــستوس أمبـــريكوس الرومانـــي. والمـــبدأ الذي يجمع كل هذه المراحل رغم الاخـــتلافات الجـــزئية، ويجمـــع كـــل الفلاسفة الشكاك هو: الثورة ضد الوثوقية أو الدوغمائـــية، التي سادت الفكر الفلسفي اليوناني، خاصة في مراحل المدارس الأثينية الكبرى. بتصرف عن:

- Pierre Aubenque: Les philosophies hellénistiques. In La philosophie, de Platon à St thomas, Sous la direction de Francois Châtelet, Librairie Hachett, Paris, 1972, pp 165 - 169.

(1) Platon: le Banquet (ou de l'amour genre moral), op. cit, p 63.

العقلية، كما أن أصحاب الاتجاه السفسطائي كانوا سادة الشك، سواء في ميدان الإبستيمولوجيا أو الأكسيولوجيا[1].

لكـــن الـــشك لم يتأســـس كمدرسة واتجاه واضح المعالم، محدد الأهـــداف والمـــنهج، إلا بعد تراكم النظريات الفلسفية الإيجابية المفسرة للوجود والمعرفة والقيم، وحدوث صراع وتناقض بينها، خاصة النظريات الأفلاطونية والأرسطية الوثوقية، وكذلك المدارس المابعد- سقراطية ممثلة في الرواقية والأبيقورية والكلبية، إذ أن كل مدرسة أقرت بمبادئها وأعلنتها

---

(1) يوســـف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 311. وفي حقيقة الأمر فإن كـــل فيلـــسوف أصيل، أراد أن يفتح طريقا أو دربا – على حد تعبير هيدغر وتلميذه غادميـــر – جديدا، أو حقلا بكرا للفلسفة، عليه أن يشك في المعرفة التي وصلت إليه مـــن الأزمـــنة الـــسابقة. وهذا ما نجده فعلا عند كبار الفلاسفة أمثال ديكارت، الذي يقول: "سأفترض إذن، أن جميع الأشياء التي أرى، هي باطلة، وسأميل إلى الاعتقاد أن شـــيئا لـــم يكن، قط، من كل ما تمثلته لي ذاكرتي المليئة بالأغاليط. سأحسب أنى خلـــو من الحواس، سأحسب أن الجسم، والشكل والامتداد والحركة، والمكان إن هي إلا أوهام نفسي، إذن أي شيء يمكن أن يكون صـحيحا؟ لعل شيئا واحدا، لاغير، هو أنـــه لايـــوجد، في العالم شيئا ثابتا." وبعد ديكارت نجد هوسرل الذي استلهم من أب الفلسفة الحديثة تأملاته قائلا: "إن كل من يريد حقا أن يصبح فيلسوفا، يجب عليه أن يـــنطوى على ذاته (مرة في حياته)، وأن يحاول في ذاته تقويض جميع العلوم المسلم بهـــا حتـــى الآن، ثم يعيد بناءها من جديد". وقبل تجربة ديكارت وهوسرل معا، لا يمكـــن لـــنا إنكار تجربة أبو حامدالغزالى الأصيلة عندما قال "لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضـــعتا فـــي جبلتـــي، لا باختـــياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد، وانكسرت علي العقائد الموروثة، على قرب عهد الصبا... فظهر لي أن العلم اليقيني هـــو الـــذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب...". للتوسع يمكن العودة للكتب التالية حسب ترتيب الأقوال:

- رينيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجود وأن نفـــس الإنـــسان تتميـــز مـــن جسمه، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت- باريس، الطبعة الثالثة، 1982، II فقرة 3، ص 70.
- ادمـــوند هوســـرل: تأملات ديكارتية – المدخل إلى الظاهريات، ترجمة نازلى اسماعيل حسين، دار المعارف بمصر، 1969، ص 101.
- أبو حامد الغزالى: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جمـــيل صـــليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص 81 – 82.

الطريق المؤدى إلى الحقيقة والسعادة، وبهذا فهي تمثل الطرف الإيجابـــي، الـــذي يثبت ويتبنى نظريات وأفكار على شكل عقائد وثوقية مسيجة لا يعتريها التغير أو التبديل. وإزاء هذا التحديد الإيجابـــي الذي يثبت، ظهر الطـــرف الـــسلبـــي تجـــاه الدوغمائية الأبيقورية والرواقية، الذي ينفي ويسلب. هذا الإتجاه هو مذهب الشكاك[1]،الذي أسسه بيرون[*]. الذي استـــوحى مـــن رحلاتـــه، ومن الألوان المختلفة من السلوك والعادات والأخـــلاق، ومن توكيدات المدارس السابقة عليه والمعاصرة له، مبادئ فلسفته القائمة على "نسبية المعارف الإنسانية" لأن الملاحظة كما نمارسها في الحياة العادية تكشف أن الأحكام تختلف، والمعاييرالقيمية تتناقض حول نفـــس الموضـــوع أو الشيء، وكل هذا يؤدي إلى القلق والكدر بالنسبة للإنسان الذي يريد أن يعرف حقيقة المسائل. لذا فأحسن وسيلة للسعادة والاطمئنان هي "تعليق الأحكام ومسايرة العرف"[2].

وعـــند الحـــديث عن فيلسوف مثل نيتشه، "الفيلسوف الثائر" أو "الفيلـــسوف الـــبركاني"، الذي رسم "قلب كل القيم وإعادة تقييمها" كهدف أعلى لفلسفته، والعمل على بعث طريقة جديدة كل الجدة، فإننا

(1) إمـــام عبد الفتاح إمام: دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1985، ص 332. وســـهيل القـــش: قراءتان للإسلام والماركسية في فلسفة الإغريق، مجلة الفكـــر العربـــي المعاصـــر، مركـــز الإنماء القومي، بيروت، عدد 3 تموز 1980، ص 80.

(*) Pyrrhon مـــن مديـــنه إيليس ولد حوالى 360 ق م، عاش طويلا حتى توفي في سن التسعين، يقال أنه كان رساما، وتذكر كل الروايات أنه اشترك في الجيش الذي أعده الإســـكندر فـــي حملته على الهند، وهناك لاحظ الفقر وأعجب بالفقراء الهنود نظرا لتحملهم الآلام، وعدم مبالاتهم المطلقة. توصل بيرون إلى صياغة ثلاثة مبادئ تشكل جوهر فلسفته، نقلها تلميذه تيمون، لأن بيرون مثله مثل سقراط رفض الكتابة. وهذه المـــبادئ هـــي: الوصول إلى الحقيقة مسألة متعذرة - كل شيء هو اعتقاد وظن - التوقف عن اصدار الأحكام وقبول العالم كما هو كائن. نقلا عن:
- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 549.

(2) محمـــد الـــشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة، مرجع سابق، ص 140.

بالـــضرورة نتحدث عن شكوكيته ومنهجه الريبـــي، لأن الثورة والقلب كغايات فلسفية لا تتحقق إلا بالنظرة الريبية والشاكة، بل أقصى ضروب الريب والشك. والحقيقة أن استقصاء نصوص نيتشه يكشف لنا على أنه يظهر شكوكية حادة وريبية جذرية. فهو يقول في مقدمة الجزء الأول من "إنسان مفرط في إنسانيته" ما يعبر عن ذلك: "لقد وصفوا أعمالي بمدرسة الـــشك... مدرســـة الازدراء... إنني أعتقد أيضا أنه لا أحد قد نظر إلى العالم بشك في عمق شكي"[1].

وفي "المـــسافر وظلـــه" الذي يحتل القسم الثاني من الجزء الثاني من الكتاب السابق، نجد نيتشه يعبر عن شكوكية مطلقة وريبية عاصفة قائلا في فقرة تحمل "خطر اللغة على حرية الفكر" عنوانا لها ما يلي: "كل كلمة هـــي حكم مسبق"[2]. وهذا القول هو أقصى ريب يمكن تصوره، فاللغة الـــتي نكتسبها من الأسرة كحتمية إجتماعية، ولكلٍ مجتمعه، تقيد الفكر وتوجهه دون أن يكون له أدنى استطاعة أو قدرة على الانفلات من هذه الأحابـــيل التواصلية، فلئن كانت اللغة هي التي تفكربنا، وتعبر عن بنيتها بأفكارنـــا فإن حرية الفكر هي أعلى سذاجة إنسانية. وبمجرد أننا نفكر باللغـــة، واللغة من الموروث الإجتماعي الذي لم نساهم البتة في تشكيله، فإننا بالضرورة نستعمل أحكاما سابقة على فكرنا زمانا، ودون أن نشعر بذلك.

ويواصل نيتشه محللا طبيعته المتشككة قائلا: "إن المسألة بالنسبة لي مسألة غريزة، إني دائم التساؤل على نحو مفرط، شكاك على نحومفرط... فلا أدع نفسي تقنع بحل للأشياء يكون واضحا وسهلا..."[3]. ولئن كان الشك يشكل جزء من البنية – إن لم نقل كل – الذهنية لنيتشه، الشخص

(1) فـــريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، المقدمة 1، ص 9.

(2) Friedrich Nietzsche: Humain, trop humain, II, op. cit, aph 55, p 260.

(3) فريدريك نيتشه: هذا الإنسان، مرجع سابق، II فقرة 1، ص 43.

والمفكـــر، فإنه بالضرورة يرفض كل دوغمائية ووثوقية وإطلاقية إيقانية. فعندما قارن بين اليقين والكذب في مسألة الضرر الذي يلحقانه بتصورنا للحقيقة توصل إلى المعادلة التالية: "اليقين أخطر من الكذب في عدوانيته للحقيقة"(1). فأن تكون كاذبا حسب نيتشه، أحسن بكثير من أن تكون واثقـــا متـــشددا في الوثـــوق، لأن هذا الوثوق لا يعني سوى الانغلاق والتمركز الصبياني على الذات.

ويواصل نيتشه تحديد معيار التفكير الفلسفي الخلّاق والمبدع، الذي يتميـــز مطلقا عن التفكير الذي يجتر المسائل ويكرر الأحكام، أو يتناولها بطـــريقة مخـــتلفة فقـــط، بقوله: "لم أعد أؤمن بشيء، هذه هي الطريقة الـــصحيحة للـــتفكير عـــند أي كائن خلّاق"(2). هذا، وقد جعل نيتشه شخصيته الفلسفية الرئيسية، أي زرادشت من أصحاب التفكير الريبـــي، لأن هـــذه الطريقة هي مفتاح الخروج من أوهام الفكر والتراث المتعارف علـــيه، فهـــو يقول في الكتاب الذي تضمن البنود السبعة ضد الرذيلة؛ المسيحية مايلي: "لا نكنن مخدوعين: النفوس العظيمة متشككة. زرادشت متـــشكك، والحـــرية المتأتية من القوة ومن فرط قوة النفس تتجلى عبر الشكية... إن المعتقدات هي سجون... إنها لا ترى بعيدا بما فيه الكفاية، ولا ترى ما تحتها"(3).

ومـــن هذه الشذرات المنتقاة من مجموع مؤلفات نيتشه، يمكننا أن نلاحظ مسألة لا غبار عليها، هي أن نيتشه يجسد بحق صورة الفيلسوف الريبـــــي، وأكثر من ذلك فهو من أبطال التفكير الشكوكي، الذي لا يقتنع بشيئ إلا اقتناعه أن مهمة الفيلسوف هي تمزيق الأقنعة، وعدم قبولها

(1) فـــريدريك نيتـــشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، IX فقرة 483، ص 215.

(2) Friedrich Nietzsche: Fragments Posthumes été 1882 - printemps1884, op. cit, aph 3 [119] p 80.

(3) فريدريك نيتشه: عدو المسيح، مرجع سابق، فقرة 54، ص 155.

علـــى أنهــــا الحقيقة، مثلما يفعل ذلك الكثير من الناس، بل والكثير من المتشككين أيضا[1].

قـــد تـــبدو هذه النتيجة صحيحة، بحيث يمكن تثبيتها كخلاصة نهائية، خاصة وأن نيتشه قد اطلع على فلاسفة الشك، السابقين عليه، سواء الشكاك القدامى، أو شكاك الأزمنة الحديثة، أمثال "مونتانى"[*] الـــذي اطلـــع على كتابه "المقالات" وقدمت "كوزيما فاجنر" نسخة أخرى من كتاب مونتانى، كهدية يوم ميلاد المسيح لسنة 1870، وفي مـــؤلفه "شوبنهاور مربيا" (الذي يشكل القسم الثالث من الاعتبارات اللاراهنة) أبدى نيتشه إعجابه الشديد بمونتانى، الذي فاقت شكوكيته شك ديكارت ذاته، فإذا كان ديكارت قد شك في كل شيء ما عدا الشك، فإن مونتانى قد أوصل الشك إلى درجة قصوي وهي "الشك في الشك ذاته"[2].

وبالتالى فلا يمكن لنا إلا اعتبار نيتشه من الشكاك، ويظهر ذلك في رفـــضه لأي أحكام مطلقة، وهو ما يجعل أفكاره تسير في وجهة النسبية الكاملـــة أو المطلقـــة. فلقد رفض قبول عمل الفلاسفة السابقين عليه في مـــسائل كثيرة إن لم نقل في كل المسائل، واستغرق في التهديم والتسفيه، وأكثـــر من ذلك فهو اعتبر "الحقيقة" من التصورات العبثية، بل نفى أن تكـــون هناك حقيقة، كما أشار إلى ذلك في العديد من شذرات "إرادة

---

(1) بول ريكور: صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 137.

(*) مونتانـــي Michel Eyquen De Montaigne (1533 - 1592) مفكرفرنسي، اشتغل في القانون والسياسة، صنع شهرته بمؤلف واحد هو "المقالات" (أو المحاولات) الذي يـــتألف مـــن مائـــة وســـبعة فصول، فيها يدافع عن المذهب الريبي خاصة مذهب الفورونيـــين (أتـــباع بيـــرون) لأنهم توصلوا إلى كشف حقيقة الإنسان، كونه عاجز وضعيف في معارفه. نقلا عن:

- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 487 - 488.

(2) Nicola Panichi: «Nietzsche et le gai scepticisme de Montaigne», Noesis [en ligne], N 10/2006, mis en ligne le 2 juillet 2008, consulté le 20 août 2009. URL: http: ll noesis. Revues.

القـــوة"[1]، وأوضـــح هذه الفقرات على الإطلاق تلك التي يقول فيها: "بالنظـــر إلى تجاربنا بأكملها، فإنه يجب علينا أن نبقى متشككين، فنقول علـــى ســـبيل المثال: بأنه لا يمكن أن نثبت أو نؤكد بأي "قانون طبيعي" وجود قيمة أبدية خالدة..."[2].

لـــئن كان كل ما قيل حتى الآن، حول شكوكية وريبية نيتشه، هو كـــلام منطقي وينطبق بصورة واضحة على المنهج النيتشوى في التفلسف وقلـــب القـــيم أو التفلسف بمطرقة كما يشير هو ذاته لطريقته التهديمية، بالإضافة إلى أن نصوص نيتشه ذاتها تزكى هذا التأكيد وتثبته، فإن مشكلةً منطقـــية ومعـــرفية تعترضنا لا محالة؛ وهي مشكلة معروفة جدا في تاريخ الفلـــسفة، وقد أفرزها الشكاك ذاتهم عندما أعلنوا مبادءهم وهي تقول: "أن القضية التي تقول بأن ليس هناك حقيقة على الإطلاق، هي ذاتها قضية ليست حقيقية"[*]. فهل من الممكن لمفكر مثل نيتشه أن يتبنى هذا المنهج الـــذي لا يعترف بأية حقيقة، رغم أنه كرّس كل حياته الفكرية لإثبات حقيقة إرادة القوة، والعود الأبدي، وعبقرية اليونان في العصر التراجيدي، وانحطاط الفلسفة اللاحقة؟ كيف يمكن لنا اعتبار نيتشه بيرونيا؟[3] أو هل

---

(1) André Comte-Sponville: La brute, le sophiste et l'ésthète: «l'art au service de l'illusion» in pourquoi nous ne sommes pas nietzscheéns, éditions Grasset et fasquelle, France 1991, p 72.

(2) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, Op.Cit, aph II 299, p 328.

(*) حتـــى أن أحـــد مدرســـي الفلسفة الشكية، مثلما تذكر بعض القصص التهكمية حول الشكاك، لم ينزعج أو يبكي مريديه عندما أبلغوا بموت معلمهم، لأنهم شكوا في ذلك، وهـــذا تعبيـــر على أنهم استوعبوا جيدا مبدأ الشك. وهذه الرواية الهزلية تشبه كذلك التمثيلـــية الكومـــيدية حـــول فلسفة هيراقليطس القائلة بالتغر الدائم ومضمونها: كان يـــتوجب على أحد الأشخاص دين لأحد جيرانه، فرفض دفع دينه بحجة أن الدين قد **تغيـــر** فـــي تلك الفترة. غضب الدائن فضرب المدين، فقضاه الأخير. وأمام القضاة أعلـــن الـــدائن بـــدوره أنه **تغيـــر** وبالتالى فهو ليس الشخص نفسه الذي قام بضرب الـــرجل. بالإضـــافة إلـــى قصة بروتاغوراس مع تلميذه أثلوس، حيث انقلب السحر (مغالطة بروتاغوراس) على الساحر. نقلا عن:

- ثيوكاريس كيسديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 235.

(3) André Comte-Sponville: La brute. le sophiste et l'ésthète ... Op.Cit, p 73.

مـــن المعقـــول والمقـــبول اعتـــبار نيتشه من أتباع بيرون؟ وتابعا لمنهجه الريبـــــي؟ رغم أن نيتشه يعلن بأن الحقيقة هي التي تتحدث بلسانه هو وليس هو الذي يتحدث بالحقيقة؟

إن أحسن وسيلة لاقتطاع الإجابة، والفصل في مسألة بيرونية نيتشه مـــن عـــدمها، هي العودة مرة ثانية إلى شذراته وفقراته حول الموضوع. حـــيث نجـــده في "المـــسافر وظله" يعرض لنا فلسفة بيرون الريبية، لكن بـــضرب مـــن الريب المضمر، إذ يطلب الشيخ من بيرون متسائلا: "هل تعيش إذن لتعلم الشك بخصوص وجود الحقيقة؟ فيجيب بيرون قائلا: بهذا الشك الذي لم يره العالم أبدا، فإن الشك في كل شيء هو الطريق الوحيد الممكن، والذي يؤدى إلى الحقيقة"[1].

إذا كان هذا النص، يحتوي على تلميح مستتر إلى عدم بداهة المهمة البيرونـــية، فـــإن هناك نصوص أكثر وضوحا وصراحة، فيها يدين نيتشه بعـــنف وقـــسوة هـــذه الفلسفة، إذ نجده يقول في إرادة القوة: "بيرون وأبيقور، هما شكلان للانحطاط اليوناني... اختارا تقديم أسماء مبتذلة تمثل حالات لا يكون فيها الإنسان مريضا أو معافى، ميتا أو حيا... لقد سافر بـــيرون كـــثيرا، وعـــاش كثيرا، لذلك فهو عدمي أكثر، وكانت حياته مناهضة ضد المذهب الكبير للماهية (سعادة = فضيلة = معرفة)"[2].

إن ما نلاحظه هنا هو أن بيرون كان فعلا من أكبر المناهضين لنظرية "التماهي الكبرى" التي أسسها سقراط، والتي ترادف وتعاوض وتماهي بين الـــسعادة كهدف والفضيلة والمعرفة كطرق مؤدية إلى هذا الهدف. وبهذا الـــشك في المعادلـــة الـــسقراطية، فـــإن بيرون يخدم قبل الأوان المطلب النيتـــشوي. لكـــن ماذا وّلدت هذه المناهضة؟ وماهي نتيجتها؟ "إن هذا الاحتجاج إنما كان نتيجة انهماك الإنسان النظرى بفعل شدة مناظرته...

(1) Nicola Panichi: Nietzsche et «le gai scepticisme» de Montaigne, Op.Cit.
(2) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, Op.Cit, I aph 76, p 34.

إنــــه أعلى التحقيق للإنسان الناظر وقد تعب ووهن، وإنه لوهن الإنسان المتعب الذي صار إلى العدمية، أي صار يشك في كل شيء"[1].

يبدو أن بيرون (الإنسان الشكي الذي يقف على طرف نقيض من الإنــــسان النظرى) قد استطاع اسقاط مبادئ الفلسفة النظرية التي تأخذ الجــــدل طــــريقا في تنظيرها، من خلال استبدال هذا الجدل والنظر بالحل العملــــي، ورفض المطلب الأفلاطوني والأرسطي الذي هو إمكانية القبض علــــى الحقــــيقة، علــــى المعرفة الثابتة والنهائية والمطلقة، واعتباره الخطأ الأكبرالذي وقع فيه الفيلسوفان[2]. لكن الحقيقة أن الشكاك ومعهم بيرون لم يفعلــــوا أكثــــر مما فعل أصحاب الفلسفة النظرية (سقراط وأفلاطون، وحــــتى أرســــطوطاليس إلى حد ما) لأهم اعتمدوا على معايير منطقية في الإقرار بعدم صلاحية التفكير المجرد الذي يتخذ من الحقيقة هدفا له. وبهذا الــــرفض فإن الشكاك لم يفعلوا أكثرمن إثبات معتقد آخر، لا يقل صلابة وإطلاقــــية عــــن المعــــتقد الذي تم إبطاله. أو بعبارة أخرى فإهم رفضوا الميتافيــــزيقا (لــــصالح العمل والممارسة) بتأسيس ميتافيزيقا أخرى مجاورة لها[3]. وهذا عكس "فيلسوف المعرفة التراجيدية" الذي لا يؤسس أي إيمان جديــــد، وبالتالى لا يمكن أن يكون الفيلسوف الريبــــي مثل الفيلسوف التراجيدي في عبقريته وقوته، لأن الحقيقة الميتافيزيقية عند هذا الأخير، لا تظهر إلا وهي تجسيدية، في صورة إنسانية، فهو وإن كان يتتشكك، فإن الشك عنده لا يشكل غاية أو هدفا[4]. وبعبارة أكثر تحديدا فإن فلاسفة الــــشك والــــريب قاموا بعملية استبدال، أي استبدال الميتافيزيقا الوثوقية، بأخــــرى ريبية لكنها في النهاية لا تقل وثوقية من الأولى. ونحن نعرف أن الاستبدال ليس حلا، بقدر ما هو نصف حلٍ.

---

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 539.

(2) ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء 8، مرجع سابق، ص 162.

(3) Friedrich Nietzsche: Le livre dc philosophe, Op.Cit, aph 173, p 136.

(4) Ibide, aph 37, p 47 - 48.

وإزاء هـــذه العـــيوب والنقائص في المطلب البيروني، فإن نيتشه لم يـــتوانى في وصـــف أتباعه بأقسى الأوصاف السلبية والكريهة، فقد اعتبر الـــشكاك في الكتاب الثالث من إرادة القوة تجسيدا لمقولة الفشل عندما قال: إن الصراع الطويل بين المذاهب والآراء الفلسفية، أدى بالشكاك إلى ضـــرب مـــن الفـــشل والعياء، وعدم القدرة على تتبع هذه المواقف، مما جعلهم ينتجون فلسفة محطمة ومنكسرة لا يمكن لها المناورة، وعاجزة عن أي تفكـــير إيجابـــي فعال مقارنة بالفلسفات السابقة. وبالتالي فالشكاك هـــم نتـــيجة للانحطاط وعدم القدرة على التفكير، واتجاههم تعبير على الانحـــلال وتفسخ العقل والروح الفلسفيين[1]. إن هذا الفشل في المهمة البيرونـــية، هـــو الذي جعل مفكرا محاربا مثل نيتشه يتبرأ بصورة كاملة، وينسحب بشكل كلي من هذه الريبية العدمية ويعلن: "بالنسبة لنا، لسنا أبـــدا شـــكاكا، إذ مازلنا نؤمن ونعتقد بوجود تراتبية بين الرجال وحتى المـــسائل"[2]. فلو قبل نيتشه بمبادئ الريبية فإن ذلك سيكون معناه تهديم كل ما أثبته بخصوص مسائل الأخلاق والميتافيزيقا و...

بهذا النقد الذي وجهه نيتشه إلى مدرسة الشك اليونانية، يكون قد فعـــل مثلما فعل العديد من الفلاسفة السابقين عليه وحتى اللاحقين له. فهـــذا "باسكال" في العصر الحديث، قد عارض البيرونية pyrrhonisme من منطلق ديني وإيماني، فلو افترضنا - يقول باسكال - أن منطلقات هذه الفلـــسفة صـــحيحة وصادقة، فإن هذا لا يعني صحة نتائجها، بل على العكـــس هـــي خاطئة، وسبب ذلك بسيط جدا وهو أن مبادئ خصوم البيرونية صحيحة كذلك، إذ لا يمكن تصديق البيرونية أكثر مما نصدق أي فلسفة معارضة لها[3].

---

(1) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance II, Op.Cit, III aph 8 - 63, p 14 - 33.

(2) Ibid, aph 692, p 206.

(3) Blaise Pascal: Pensées, Op.Cit, aph 392 - 109, p 145 - 146.

وفي ذات الاتجاه سار ديكارت، معاصر باسكال، عندما أعاب على الـــشكاك مسألة ممارسة الشك من أجل الشك فحسب، أي جعل الشك هـــو الوســـيلة والغاية في الوقف نفسه، رغم أن الحكمة تقتضي الفصل بيـــنهما. فـــإذا كـــان الشك مشروعا، وكان هو أول خطوة يقوم بها الفيلسوف الأصيل والمجدد والعميق، فإن جعله غاية التفكير الفلسفي هو موضـــع الخطـــأ، لأن الـــسير وفق هذه الغاية يجعل العقل في حالة تردد مـــستمر، في حـــين أن الهدف الحقيقي لكل فيلسوف هو الوقوف على الصخر والصلصال، بدلا من الرمال الريبية المتحركة[1].

و لم يتوان هيوم أيضا رغم نـــزعته الريبية في كشف نقائص الشكاك اليونان عندما قال: "إن الأكاديميين أو الريبيين يتكلمون دائما عن الشك وتعلـــيق الحكـــم، وخطر التعينات المتسرعة، ويتكلمون عن حصر جميع بحـــوث الفاهمة في حدود بالغة الضيق وعلى رفض صنوف الاعتبار التي تتخطى حدود الحياة العادية والممارسة. ومن ثم فلا شيء، أكثر من هذه الفلـــسفة تضادا مع خمول بلادة الذهن وطيش غطرسته وتبجح ادعاءاته وســـذاجة تطيره... ولذلك فإنها تثير في وجهها جمهرة من الأعداء الذين يندون بها بعدها متهتكة وعامية ولادينية"[2].

ويواصـــل هـــيوم نقده مهاجما ومقوضا أساس الفلسفة الريبية اليونانية بقوله: "يكفي أن نسأل هذا الريبـــي، ماهو قصده؟ وإلى ماذا يرمي من وراء كـــل هذه الأبحاث المثيرة! حتى يرتبك على الفور ولا يعرف بماذا يجيب"[3]. إن هـــذا الـــنقد المـــوجه مـــن طرف هيوم للشكاك، يمكن اعتباره من أهم الانـــتقادات، لأنـــه إذا أجاب البيروني على السؤال المطروح عليه، بأنه مثلا

---

(1) René Descartes: discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences, collection science humaines - El Anis- E N A G Alger 1991, 3 em partie, p 42.

(2) ديفيد هيوم: مبحث في الفاهمة البشرية، مرجع سابق، فقرة 34، ص 68.

(3) المرجع نفسه، فقرة 128، ص 214.

يهدف إلى كشف الحقيقة، فإنه بهذا يكون أول من يهدم مذهبه، قبل غيره.

ولـــئن كان نيتشه لا يوافق دائما الفهم الهيجلي لليونان، ففي هذه المسألة؛ أي قيمة الفلسفة الريبية، نلاحظ اتفاقا بينهما - إلى جانب مسألة أصالة الفكر اليوناني مقارنة بالفكر الشرقي - حيث يعتبر هيجل المذهب الشكي بمثابة بناء مهيأ لأن ينهار على نفسه، أو كمن يبصق إلى السماء إذ ســرعان ما تعود الشتيمة على أهلها، لأن "تقلب المذهب الشكي على نفسه مآله المحتوم هو الزوال"(1).

وفي نفس الاتجاه النقدي، يرفض اشبنجلر، بعد نيتشه الفلسفة الريبية اليونانية قائلا: "فلسفة الشك الكلاسيكية التي نشأت في البلاد الإغريقية كنفي للفلسفة وإنكار لها، صرحت بأنه ليس للفلسفة من غرض أو هدف بيـــنما نحن نرى في تاريخ الفلسفة أخطر المواضيع وأهمها"(2). إننا نلاحظ أن اشـــبنجلر من خلال نصه قد نقد الشكاك من جانب إنكارهم أهمية وجـــدوى الأبحـــاث النظرية، التي تسعى لكشف حقيقة المسائل وطبيعة المشكلات التي تواجه الإنسان معرفية كانت أو ميتافيزيقية... وتوجيههم الفلـــسفة إلى الحـــياة العملـــية فقـــط، من خلال العمل على تعليق كل الأحكام، من أجل عدم تشويش النفس وتكديرها.

إن ما يمكن أن نستخلصه من قراءة نيتشه للفلسفة الريبية البيرونية، هو أن هـــذه الفلـــسفة تمثل في نظره أقصى درجات انحطاط وتدهور الحضارة والفلـــسفة اليونانية، فبيرون هو "بوذى في اليونان"(3)، على اعتبار البوذية هي ديانة التخلي عن الحياة. إنه عدمي بأتم معنى الكلمة، وعدميته تدل على سلبية

---

(1) هيجل: فينومنولوجيا الفكر، مرجع سابق، ص 176.

(2) اسوالد اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، مرجع سابق، فقرة‌I - 15، ص 113.

(3) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, Op.Cit,I aph 76, p 33. Et André Comte-sponville: La brut, le sophiste et l'ésthète: «l'art au service de l'illusion», Op.Cit, p 73.

كاملـــة، وانكمـــاش مطلـــق. فبيرون لا يمثل نموذج المفكر اليوناني الحقيقي والأصيل، لأن الانحطاط علامة ودلالة على هجانة الأصل، وربما رحلاته إلى الهـــند قـــد جعلته كذلك، مثلما جعلت رحلات أفلاطون إلى مصر، مفكرا هجينا وسممته. إن نظرية الشكاك السلبية تجاه المعرفة لا تسير، في نظر نيتشه، خطـــوة واحـــدة إلى الامام، بل على العكس، فهى لم تقدم أي شيء جديد لمحـــصلة التفكير اليوناني الذي كان متميزا بغريزة المنافسة المعرفية، حيث كل مفكرعظيم ينادي الآخر. لقد غرقت الفلسفة الشكية اليونانية في الاجتهادات الفلـــسفية الـــسابقة، وطغـــت عليها النـــزعة التاريخية، لم يستطيع أصحابها الظهور بمظهر إيجابـــي فعال، أو يقدموا شيئا من شأنه أن يبين ويبرز قدراتهم وإيجابـــياتهم. فهـــم، في الأخير عرض من أعراض تضخم وإفراط الدراسات التاريخية، وسيطرة الماضى الغني على الحاضر الفقير[1].

2- الأفلاطونية المحدثة: الطريق إلى المسيحية

هـــناك تسميات كثيرة لفلسفة ذات طابع موحد ومشترك، وهذه التسميات هي: الأفلاطونية المحدثة، والأفلوطينية، ومدرسة الإسكندرية[*]،

---

(1) Friedrich Nietzsche: Seconde considération intempestive, Op.Cit, aph 5, p 112.

(*) مديـــنة الإسكندرية تأسست بقرار من الإسكندر المقدوني، وطورها لاحقا بطليموس أشـــهر قادته وحكام البطالمة اللاحقين، وحسب رواية "بلوتارك" فإن الإسكندر رأى فـــي مـــنامه شيخا ينشد له أبيات الأوديسية القائلة: "في وسط البحار التي تسبح فيها مـــصر/قامـــت جزيرة فاروس الذائعة الصيت". فأمر مهندسيه ببناء هذه المدينة في مصر وسماها باسمه، وعمرها باليونان، لكن هناك من يرجح العامل الإقتصادى في قـــيامها، إذ أن المديـــنة لهـــا ميـــناء مهـــم جدا. وقد كانت تضم الإسكندرية أنذاك: المـــصريين وهـــم الأغلبية من السكان، والمقدونيين واليونانيين وهم الأقلية الحاكمة، وجالـــية يهـــودية رفـــضت الأغرقة، وبعض العرب والهنود والفرس. والاتجاهات الأساســـية التي تضمها مدرسة الإسكندرية هي: فيلون الإسكندري، والمسيحية ممثلة في كلمنت الإسكندري، والتيار الهرمسي، وأمونيوس ساكس وأفلوطين وفورفوريس. نقلا عن:

- مـــصطفى النـــشار: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1995، ص 13 - 17.

والأفلاطونيون الجدد... وإذا كان الاختلاف في التسمية دليل تعدد وثراء عـــند البعض، فهو عند البعض الآخر يعكس صراعا ضمنيا تارة، وصريحا تـــارة أخـــرى؛ صراع يدور حول طبيعة هذه الفلسفة من حيث أصلها، وجوهر روحها. إن عبارة "مدرسة الإسكندرية" تؤصل للجانب المكاني، فهـــي وإن كانت مدينة عالمية في العصور الهلينيستية، إلا أنه لا يمكن إلا اعتبارها تابعة للشرق. أما التسمية الأخرى "الأفلاطونية المحدثة" فهي تشير إلى الأصل اليوناني (الغربـــي) لهذه الفلسفة التي نشأت في مدينة شرقية[1].

لقـــد رفـــضت مجموعة من المفكرين والفلاسفة اعتبار فلسفة أفلوطين نسلا شرعيا للفلسفة اليونانية، رغم علاقتها القوية بأفلاطون[*]، لأنها تمسكت بـــنقاط ضـــعف أفلاطـــون وطـــورتها، وتتمثل هذه النقاط في الأسطورة والتـــصوف، وتخلت عن نقاط قوته المتمثلة في المثالية والعقلانية[2]. ويدل، في نظـــرهم الإعلاء من شأن التصوف والوجد والحدس عند أفلوطين على التأثر بالـــثقافات الشرقية التي تختلف في جوهرها عن كل ماهو يوناني أصيل، لذا نجـــد مفكـــرا مـــثل بدوي يقول: "نرجح أن تكون هذه الفلسفة الجديدة (الأفلوطينـــية) منتـــسبة إلى روح حضارة أخرى جديدة، ونعني بها الحضارة العـــربية أو الحضارة السحرية على حد تعبير اشبنجلر... وهكذا نجد أفلوطين يمثل في الواقع الروح الشرقية، أكثر من تمثيله للروح اليونانية"[3].

---

(1) فـــؤاد زكـــريا: مقدمـــة التساعية الرابعة لأفلوطين، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1970، ص 23.

(*) أفلوطـــين Plotin (205 – 270 م) ولد بمدينة ليقوبوليس المصرية، من أسرة يونانية، تـــتلمذ علـــى أمونـــيوس ســـاكاس، ثم هاجر إلى روما لمدة عشر سنوات، كتب أربعا وخمـــسين مقالة باليونانية، جمعها تلميذه فورفوريوس بعد موت أستاذه، في ستة أجزاء، يحتوي كل جزء على تسع مقالات، لذا سميت بالتساعيات Ennéads. نقلا عن:
- فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 617.

(2) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 303.

(3) عبدالـــرحمن بـــدوي: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات الكويت، الطـــبعة الثانية، 1977، ص 1. وعبد الرحمن بدوي: خريف الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص 113 – 150.

وفي الطرف المقابل نجد مجموعة أخرى من الفلاسفة، يناقضون فكرة الطبيعة الشرقية للفلسفة الأفلوطينية، بل يؤكدون على أن هذه الفلسفة هي التيار الذي تطور من الأصول اليونانية بصورة مباشرة وطبيعية، ومنهم "تسلر" الذي رسم خطا ينطلق من أفلاطون ليمتد إلى أرسطو والرواقية ليصل إلى أفلوطين، الذي لا ينكر بدوره أصول فلسفته، إذ يعترف أنه استقى كل أفكاره من أفلاطون، لذا نجد "فؤاد زكريا"(*) يعبر عن رأيه قائلا: "نحن لازلنا نرى الروح اليونانية واضحة الظهور في فلسفة أفلوطين، ولازال أفلوطين في نظرنا الوريث الشرعي لتفكير أفلاطون... فليس هناك خطأ كبير في تسمية المدرسة التي تركزت حول أفلوطين باسم مدرسة الإسكندرية، وإذا كنا نؤثر اسم: "الأفلاطونية المحدثة""(1).

أما بالنسبة لموقف نيتشه من الأفلاطونية المحدثة، فإنه من الملاحظ أن اهتمامه بها ضعيف جدا مقارنة بباقي المدارس اليونانية وفلاسفتها، إذ أنه لم يتعامل مع فلاسفة هذا الزمان (المتأخر) والمكان (الإسكندرية) مثلما تعامل مع فلاسفة العصر المأساوي، ولا فلاسفة بداية عصر الانحطاط، إلى غاية المدارس المابعد- سقراطية. لكن هذا لا يعني أنه أغفل تماما هذه الفلسفة الإغريقية أو المتأغرقة، بقدر ما يعني أنه درس أعلامها وفكرهم بطريقة غير مباشرة، إذ يتحدث عن أفكارهم ومبادئهم دون أن يذكر أسماءهم. وكل هذا يدفعنا إلى التساؤل عن سبب هذا التستر إزاء فلاسفة الأفلاطونية المحدثة؟ وكيف نظر نيتشه إلى هذه الفلسفة؟ وهل هي يونانية أم شرقية؟ وهل هي فلسفة تراجيدية قوية أم أنها تنتمي إلى مرحلة

(*) ولد فؤاد زكريا في مصر سنة 1927، تحصل على درجة الدكتوراه سنة1956، وقدم بحثا جامعيا عنوانه "النزعة الطبيعية عند نيتشه". ترأس قسم الفلسفة بجامعة الكويت، ويعمل مستشار سلسلة عالم المعرفة. له عدة ترجمات منها: العقل والثورة لهربرت ماركيوز، الجمهورية لأفلاطون، التساعية الرابعة لأفلوطين. ومؤلفات منها: مشكلات الفكر والثقافة، التفكير العلمي، آفاق الفلسفة، نيتشه... بتصرف عن:

- فؤاد زكريا: نيتشه: مرجع سابق، ص 11.

(1) فؤاد زكريا: مقدمة التساعية الرابعة لأفلوطين، مرجع سابق، ص 31 – 32.

الانحطاط والضعف؟ وهل هي مجرد امتداد للنـــزعة الأفلاطونية التاريخية، الـــتي كثـــرت وتعددت تمظهراتها عبر العصور، ومن ثم فإن الحكم على قيمتها يكون معروف قبل البدء أصلا؟

مـــن أجل الشروع في بحث هذه الأسئلة، يجب علينا الاطلاع على الخطوط العريضة لهذه الفلسفة، ثم البحث عن موقف نيتشه من السياق، أو مقارنة مبادئ الأفلاطونية المحدثة بأسس الفلسفة النيتشوية.

وإذا كان أفلوطين هو أبرز ممثل الأفلاطونية المحدثة، فإنه من الطبيعي أن تجيـــئ أفكـــاره شبيهة كثيرا بأفكار أفلاطون، ويكفينا أن ندخل من مـــدخل واحد لندرك بنية المذهب ككل، فالتعرف على أفكار أفلوطين حول النفس، مثلا، كفيل باستنتاج بقية الفروع الأخرى من النسق الفلسفي، مـــثل الأخلاق، الميتافيزيقا، المعرفة... على اعتبار أن الفيلسوف لا يقول طيلة حـــياته إلا شيئا واحدا، ويستنفذ جهوده في محاولة التعبير عنه بصور مختلفة، وأجـــزاء المـــذهب تنـــصهر كلها في نقطة واحدة، هي جوهر مذهب الفيلـــسوف وروحه وأساسه، وإذا أردنا فهم الفيلسوف فيجب الاقتراب قدر الإمكان من هذه النقطة، مثلما لاحظ ذلك برجسون بحق وبعمق[1].

يقـــول أفلوطين في الجملة الأولى من المقال المعنون بـــ: "في ماهية النفس": "الوجود الحقيقى انما هو وجود العالم المعقول... والنفوس توجد في ذلك العالم بلا أبدان"[2]. إن هذه الجملة تكشف لنا عن التوجه العام لفلـــسفة أفلـــوطين: إنه توجه أفلاطوني بحت، فهو يستشهد بأفلاطون العـــشرات من المرات، في معظمها موافقا ومؤيدا بل ومؤلها له، وفي أقلها ناقـــدا ومعارضـــا أو مصححا. لقد سار أفلوطين على الترسيمة اليونانية القديمـــة الـــتي ظهرت منذ بارمينيدس وتثبتت كبديهية أنطولوجية عند

---

(1) عـــبد الحلـــيم محمود: التفكير الفلسفي في الإسلام، مرجع سابق، ص 255 – 256. (هامش)

(2) أفلوطـــين: التساعية الرابعة – في النفس، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970، مقال 1، ص 167.

أفلاطـــون، وهي تقسيم العالم إلى معقول ومحسوس، وتقسيم الإنسان إلى نفـــس وبـــدن، مع اعتبار النفس في البدن كربان في سفينة. وإذا كانت الـــنفس في أصلها كائنة في عالم المعقول، فإن اتحادها بالبدن يعني عملية النـــزول، وهذا هو عنوان المقال الثامن من التساعية الرابعة المسمى: "في هـــبوط الـــنفس"، الذي يعلن فيه أفلوطين تصوفه في أجمل المعاني، قائلا: "كـــثيرا مـــا أتيقظ لذاتي، تاركا جسمي جانبا. وإذ أغيب عن كل ما عداي، أرى في أعماق ذاتي جمالا بلغ أقصى حدود البهاء وعندئذ أكون علـــى يقين من أنني أنتمي إلى مجال أرفع، فيكون فعلي هو أعلى درجات الحـــياة، وأتحـــد بالموجود الإلهي"[1]. وهذا السعي الصوفي للاتحاد بالمبدأ الأول المتعالي، نابع من القناعة القائلة بشرّية المادة، ودونية المحسوس. وهو مـــا يجعل النفس ذات الأصل المعقول تشعر بالغربة في هذا العالم المدنس، لـــذا فالسعي إلى الموجود الأسمى هو خاصية الرجال الحكماء والمباركين، الذين يعملون وفق الشعار القائل: "فرار المتوحد إلى المتوحد" وهو شعار أعلنه أفلوطين في التساعية السادسة الأخيرة، فخبل به عقول أجيال كاملة مـــن الناس، وانتشر بين الروحانيين والمتصوفيين انتشار النار في الهشيم، وأصبح على لسان كل متذوق[2]. فهذا الشعار يقول إن الحقيقة الوحيدة، من بين كل الحقائق الأخرى، هي السعي للاتحاد بالله، والعمل للعودة إلى العـــالم المعقول كرمز للمقدس، لأن الله هو الخير المحض والمطلق، ولا خير فـــوقه، ومن هذه المطلقية في الخيرية، فاض فيض النور من الشمس، ومن هذا الفيض صدر العالم، الذي نحن فيه[3].

من هذا العرض المفتاحي - السريع - لفلسفة أفلوطين، كصورة من صور الأفلاطونية المحدثة، يمكن لنا أن نفهم بسهولة وبداهة موقف مفكر

(1) أفلوطين: التساعية الرابعة، مرجع سابق، مقال 8 -1، ص 323.
(2) ولتر ستيس: الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص 280.
(3) عبد الرحمن بدوي: المثالية الألمانية - شلنج، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص 363.

مثل نيتشه من هذا الفكر اليوناني المتأخر. وأول مسألة يمكن أن نلاحظها هـــي أنه لا يمكن أن تكون هناك علاقة بين الفلسفة الأفلوطينية والفلسفة التراجيدية. فإذا كان هيراقليطس – حسب نيتشه – من أكبر ممثلي هذه الفلسفة، فإن أفلوطين لم يستطيع استيعاب هيراقليطس رغم أنه يشير إليه وإلى بعـــض أفكـــاره مـــن حين إلى آخر[1]، مثلما يشير إلى كل التراث الـــيوناني ســـواء الرواقية أو سقراط أو أساطير بروميثوس، وأفروديت، هرقل، أو هوميروس أو الإله زيوس والحكيم أنباذقليس...

وإذا كان هيراقليطس مفكرا تراجيديا فعّالا، توكيديا للوجود، وفإن فكـــر أفلـــوطين عبارة عن تأمل هادئ ومنفعل، لأنه ينطلق من المسلمة القائلة إن المبدأ الأول، أي الله هو مبدأ ثابت وكامل، وليس على الإنسان إلا الـــسعي للاتحاد به، والعودة إلى مصدره، وهذه العودة لا تتحقق إلا بحركة صاعدة وهي الحركة المضادة للفعل الأول وهو النـــزول إلى البدن، أو النـــزول من المقدس نحو المدنس. ولو تأملنا شذرة هيراقليطس القائلة: "الطريق إلى أعلى أو إلى أسفل هي ذاها" لأدركنا الفرق بين التصورين. وأدركـــنا اســـتحالة الالتقاء بين مفكرين وصل التناقض بينهما إلى هذا الحد[2].

المسألة الثانية، متفرعة عن الأولى، ومرتبطة بـــ: "قيمة الحياة". من المعلـــوم أن الخـــير الأسمى عند نيتشه هو "الحياة" وبالتالي فإن كل فكر يـــؤثمها، ويدعو للتنصل منها، ما هو إلا فكر يمثل أقصى حدود الانحطاط

---

(1) أفلوطـــين: التساعية الرابعة، مرجع سابق، المقال 8 – 1، ص 323. حيث قال: "ولقد قال هيـــراقليطس، الذي دعانا إلى بحث هذا الموضوع، بضرورة التبادل بين الأضداد، فتحدث عـــن "طـــريق إلـــى أعلى وإلى أسفل" وقال إن "الشيء مع تغيره يظل ساكنا" و"أن تكرار مجهـــود مطـــرد واحد أمر ممل" تلك هي المجازات التي يستخدمها، ولكنه أغفل توضيح أقـــواله، وربما كان هدفه من ذلك هو أن يحضنا على أن نبحث بأنفسنا عما اهتدى إليه هو ذاتـــه فـــي بحثه." وهذا القول يعكس وجود حجاب بين أفلوطين وهيراقليطس، لم يستطع الأول إزاحته والكشف عن حقيقة الفكر الهيراقليطي وسياقه الجمالي الحقيقي.

(2) Kostas Axelos: Héraclite et la philosophie, Op.Cit, p 225.

والـــشرّية. والفلسفة التي تدعو للتخلى عن الحياة، هي الفلسفة الصوفية التي تسعى إلى إفقار الحياة وإضعافها[1]، ونظرا إلى أن أفلوطين ينتمي إلى الزمرة الصوفية الخالصة، فإن نيتشه يعاديه بقوة، كما عادى قبله سقراط بـــسبب انتحاره، وسيطرة إرادة الموت عليه. وتخليه عن حياته رغم تردد قضاة أثينة بشأنه.

هـــذا وإذا كان أفلوطين قد صاغ معادلة "المقدس والمدنس يقابلان الـــروح والجـــسد على الترتيب"، فإن نيتشه قام بقلب هذه المعادلة إلى نقيضها، فأصبح المقدس هو الجسد والمدنس هو الروح. وبهذا القلب ظن نيتشه أنه حرر الجسد من كل التهم الموجهة إليه، وأزال صفة الإعاقة التي ألحقت به، منذ أفلاطون إلى أفلوطين[2]، بل وجعل الجسد شرطا وعنصرا في المعرفة والوجود.

وهـــذه المـــواجهة التي قرر نيتشه قيادتها ضد الروحانيين وفلاسفة التـــصوف المثالـــيين، تكـــون بعملية مضادة، أي إثبات أن الروح أكثر سطحية مما نعتقد، وبالتالى فالإيمان بالجسد أكثر أهمية من الإيمان بالنفس، لأن ظواهـــر الجـــسد أكثر غنى من ظواهر الروح والنفس، فالأولى قائدة والثانـــية مـــنقادة تابعـــة، والروح مجرد ضميمة للجسد الذي هو النص الأصلى، وهو المتن في حين أن الروح هو الهامش[3].

وقـــد تكـــون أقوى فقرة هاجم فيها نيتشه هذه الفلسفة الصوفية، الـــروحية والدينـــية، التي تدين الجسد والعالم على حد سواء، هي خطبة زرادشـــت المسماة: "المستهزؤون بالجسد" التي يقول فيها: "إن المحتضرين والمـــصابين بالمرض، هم الذين ينظرون إلى الجسد والأرض نظرة احتقار،

---

(1) فـــؤاد كامل: أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 118.

(2) محمـــد بـــن صالح: مقدمة ديوان نيتشه، منشورات الجمل، كولونيا - بغداد، الطبعة الأولى، 2005، ص 20.

(3) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, Op.Cit, II aph 259, p 311.

والـــذين اختـــرعوا في مقابل ذلك كل الأشياء السماوية وقطرات الدم المخلـــصة... يـــريد هؤلاء المتشبهين بالآلهة أن يؤمن الناس بهم... وفي الحقيقة فإنهم لا يعتقدون بالعالم الميتافيزيقي أو بقطرات الدم المخلصة، بل هـــم أكثـــر إيمانا بالجسد..."[1]. ما يريد نيتشه قوله هنا هو أن المتدينين والمتصوفة، وحتى الفلاسفة الذين يخدمون هذا الفكر ويدافعون عنه هم في الحقـــيقة يتناقضون مع أنفسهم؛ فهم يدّعون أن الشعور بنشوة الاتصال بالله لا يتحقق إلا بازدراء وإعدام البدن، لكن فات عليهم أن فعل النشوة ذاتـــه من أفعال البدن، ولا يمكن تولد كل هذه المشاعر الدينية العميقة في حالة غياب اللحم والدم وكل الأعضاء.

يمكن القول إذن إن نيتشه يعتبر الفلسفة الأفلوطينية، بصورة خاصة، والأفلاطونـــية المحدثـــة عموما، فلسفة يونانية من حيث الأصل، لكن أن يعتبرها فلسفة تراجيدية تعبر عن عبقرية وقوة الشعب الإغريقي، فهذا أمر غـــير وارد لديه إطلاقا. بل على العكس، فهي في نظره فلسفة انحطاط، وامـــتداد للأفلاطونية أو إن شئنا الدقة، فإن فلسفة أفلوطين هي تمظهر أو ظهور من ظهورات النـــزعة الأفلاطونية كظاهرة تاريخية ممتدة لم تقتصر علـــى القـــرن الـــرابع قبل الميلاد فقط، وعلامة إدراك ظاهرة النـــزعة الأفلاطونية التاريخية يكمن في ملاحظة مبدأ "ثنائية العالم"[2].

وهكـــذا، فـــإذا كـــان أفلاطون حسب نيتشه هو رمز الانحطاط والتدهور، فإن الأفلاطونية المحدثة هي: "عهد الأفول والغروب"[3]، أي أن زمن وعهد الحضارة الإسكندرية هو لحظة نهاية، واختفاء آخر شعاع من أشـــعة الحـــضارة اليونانية الضعيفة. لقد قام شروق جديد هو الحضارة

---

(1) Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait Zarathustra, Op.Cit, I des cotempteurs du corps, p 30 -32.

(2) Martin Heidegger: Neitzsche II, traduit par Pierre Klossowski, éditions Gallimard N R F, p 70.

(3) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 529.

المسيحية، وأي شروق! لقد انصهرت الأفلاطونية المحدثة رغم وثنيتها(*) في المسيحية؛ إذ تطابقت مثالية وروحانية الفلسفة اليونانية عند أفلاطون، مع فكـــرة الديانـــة اليهودية والمسيحية حول العالم السماوي وخلود النفس ومكانة الروح ووضع الجسد عبر الأفلاطونية المحدثة[1]. ومنه يمكن اعتبار الأفلاطونـــية المحدثـــة بمثابة ذلك الجسر الذي ربط بين عالمين مختلفين من حـــيث المبدأ؛ العالم اليوناني والعالم المسيحي. الأفلاطونية المحدثة هي إذن تلك الفلسفة التي كانت رجلها الأول واقفة على أرض الوثن، والأخرى على أرض الروح.

هـــذا، ورغـــم اشـــتراك فلسفة الأفلاطونية المحدثة مع الفلسفات المابعـــد - ســـقراطية الـــسابقة عليها، أي الريبية والأبيقورية والرواقية والكلبـــية، في خاصية كونها فلسفة سلبية وتعبر عن ضعف وانفعالية، فإن فلـــسفة الإسكندرية تنفرد بصفة التخلي المطلق عن النظر في هذا العالم، والـــتوجه بالـــوجدان والفكر والحس نحو العالم الآخر، عكس المدارس المتأخـــرة الذي كان تفكيرها رغم ضعفه وسلبيته موجها نحو الحياة ولا يتجاوز حدود العالم الأرضي. وهذا يجعل "الالتحام بالمسيحية" هو الطابع الجوهري لمثل هذه الفلسفة الأفلوطينية رغم وثنيتها[2].

ولنتـــرك الدكتور فؤاد زكريا يعبر عن خلاصة موقع ومكانة هذه الفلـــسفة المتأخرة بالنسبة لنيتشه قائلا: "مما يقال عن أفلوطين أنه قد تأثر بالروح الشرقية إلى حد بعيد، وأن فلسفته كانت نذيرا بانتهاء عهد الفكر اليوناني وبدء تغلغل الدين في الفلسفة العامة وقضاءه عليها. وهذا بعينه ما

(*) إن أفلوطـــين رغم اطلاعه ومعرفته القريبة بالديانة المسيحية، إلا أنه لم يهاجمها أو ينـــتقدها مثل انتقاده بعض العقائد الأخرى، وفي نفس اللحظة فإنه لم يصبح مسيحيا ولم يعتنق ديانة التثليث، وكأنه كان محايدا، رغم مايمكن أن نلاحظه من تقارب بين فلـــسفته ومـــبادئ الـــدين المسيحي في عدة نقاط. عن: فريدريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 618.

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 255.

(2) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يقوله الكثيرون عن أفلاطون: فنيتشه وروده Rhode يؤكدان أن فلسفته كانـــت انحرافا عن التيار العام للتفكير اليوناني تتمثل فيها نـــزعة زاهدة بعيدة عن هذا العالم، لا نجدها في معظم فلاسفة اليونان الآخرين، وسواء أصح هذا الاتهام أم لم يصح، فالمهم أنه يوجه إلى كلا الفيلسوفين معا مما يؤكد قوة التشابه بينهما"[1].

(1) فؤاد زكريا: مقدمة التساعية الرابعة لأفلوطين، مرجع سابق، ص 14.

ثالثا: قيمة الحضارة اليونانية في سلم الحضارات

قال نيتشه محاولا ضغط تاريخ الفلسفة اليونانية في فقرة جامعة ومختصرة ما يلي: "طاليس: اللا - أسطوري، أناكسيمندريس: الموت والميلاد في الطبيعة المصممة أخلاقيا باعتبارها خطأ وعقاب، هيراقليطس: المساواة والعدالة في العالم، بارمنيدس: العالم الآخر خلف هذا العالم إذ هذا الأخير يمثل مشكلة، أناكساغوراس: مهندس العالم، أمباذوقليس: الحب والكراهية العمياء وماهو لاعقلاني بعمق في ما هو أكثر عقلانية في العالم، ديموقريطس: العالم خال تماما من العقل والغريزة وقد تم زعزعته بشدة وكل الآلهة وجميع الأساطير مجرد فائض، سقراط: لم يبق لي شيء إلا ذاتي..."[1]. إن هذه الفقرة تبين لنا وجود مرحلتين في الفكر اليوناني: الأولى؛ هي التي بدأت في القرن السادس مع فرضية طاليس العقلية. والثانية بدأت في القرن الرابع مع منهجية سقراط التي كرست النظرة الفردية الذاتية، وأدخلت حضارة اليونان وفلسفتها في كهف الانحطاط الذي لم تخرج منه أبدا.

وإذا كان نيتشه - كما لاحظنا سابقا — قد صب كل نقده على المرحلة الثانية في مقابل تمجيده للمرحلة الأولى، فإن هذا لا يعني أنه يمقت الحضارة اليونانية، فالإنسان الإغريقي، حتى في مرحلة انحطاطه وتقهقره- والتي بدأت في عهد مبكر مع سقراط- يبقى في مستوى أعلى من الإنسان في باقي الحضارات، سواء السابقة عليه أو اللاحقة له، شرقية كانت أو غربية. فالإغريقي حسب تعبير نيتشه هو الذي أخذ بيد الإنسان

(1) Friedrich Nietzsche: Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 195, p 151.

(مطلقـــا) إلى أبعـــد حـــد ممكن أن يتصوره العقل رغم النكسات التي عرفها[1].

إن نيتـــشه يرفع من قيمة الحضارة الإغريقية إطلاقا، وهذا ما يدفعنا إلى الـــبحث عن انتصارات هذه الحضارة مقارنة بالحضارات والانجازات الإنـــسانية الأخرى. ومن أجل ذلك سوف نعمل على تقسيم المكاسب الـــنادرة – حسب نيتشه – للإغريق على حسب تقسيم مباحث الفلسفة وفـــروعها: أي الجانـــب الأنطولوجـــي (الذي يمثل مدخل الميتافيزيقا) والإبـــستمولوجي والأكـــسيولوجي، رغم أن هذا التقسيم قد يعجز عن استيعاب بعض مظاهر الحضارة والثقافة الإغريقية[*].

1- الجانب الأنطولوجي:

على اعتبار علم الكائن أو الأنطولوجيا هو ذلك البحث في "الوجود على إطلاقه" أي ليس الوجود الحسي والمادي فحسب، بل "الوجود من حـــيث هو وجود"[2]، فإن للحضارة اليونانية نظرة منفردة مقارنة بباقي

---

(1) يوسف الصديق: قصيد بارمنيدس، مرجع سابق، ص 50.

(*) إن استعمال مصطلحات مثل الثقافة والحضارة بهذه الطريقة العامة، قد يسبب مشكلات مفاهيمية ومعضلات اسمانية، تؤدي إلى مناقشات واختلافات لاحد لها. لأن معنى الثقافة أصـــلا مازال مثار جدل واختلاف(هناك المئات من التعاريف، فهناك من يحددها بمائة وســـتين تعريفا) كما يشكل موضوع علاقة الثقافة بالحضارة موطنّ سجال وصراع بين المذاهب والحضارات وحتى بين الأعراق المختلفة. أما استعمالنا نحن لمصطلح الثقافة أو الحـــضارة فـــي هـــذا المقام، فهو بالمعنى الذي يتحدث عنه" مالك بن نبي" قائلا: الـــثقافة لا تـــضم في مفهومها الأفكار فحسب، إنما تضم أشياء أعم من ذلك كثيرا، تخص أسلوب الحياة في مجتمع معين من ناحية، كما تخص السلوك الإجتماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع من ناحية أخرى. "للتوسع يمكن العودة إلى:

- مالـــك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر الجزائر ودار الفكر دمشق، الطبعة الرابعة، 1984، ص 13.
- ســـليم دولـــة: ما الثقافة؟، منشورات المستقبل، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1990، ص 30.

(2) André Lalande: Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Op.Cit, p 714.

الحضارات السابقة واللاحقة. وترتبط هذه النظرة الأنطولوجية أشد الارتباط بالميتافيزيقا الإغريقية، إن لم نقل أهما متعاوضان ومتماهيان. ويمكن استبدالهما بتسمية "الإلهيات" أو "فلسفة أولى" كما حددها أرسطوطاليس في الأصل. وهذا التحديد يدفعنا للحديث عن الدين كما تصوره الإغريق القدامى، ونظرهم إلى الضرورة أو المصير الكوني والإنساني، إلى جانب فكرة الزمن لأنها من أشمل الأفكار المرتبطة بالوجود والكائن.

أ- **الدين الإغريقي**: بالنسبة لنيتشه - رغم عدم تدينه بالمعايير المتعارف عليها - تمثل الديانة اليونانية أهم مظهر من مظاهر قوة وعظمة الشعب اليوناني. حيث نجده يقول في هذا الموضوع: "المستوى الديني الذي بلغه الإغريق خاصة في علاقتهم مع آلهة الأولمب، يمكننا التفكير في تعايش طائفتين، واحدة نبيلة وقوية، والأخرى أقل نبلا، إلا أنهما تبدوان في الأصل وكأنهما كل واحد، إنهما من سلالة واحدة، لذلك ليس عليهما أن تخجلا من بعضهما. وذلك أروع ما كان في التدين الإغريقي"[(1)]. إن الفرق بين الإنسان الإغريقي وألهته لا يكمن بتاتا في النوع، مثلما نتصور اليوم، بل في الكم فقط؛ كم النبالة. فكل من الناسوت واللاهوت يمتازان بالنبل والقوة والقسوة، لكن الإنسان يمتلك أقل مما تمتلك الآلهة من هذه الصفات. وهذا الفرق الكمي يجعل الإغريقي يشعر بالألفة بين آلهته، ولا يحس بالرهبة عندما يتحدث عنها، كما لا يفكر في العبودية أو الدونية أو الغربة عندما يتذكر ألهته. وبذلك أوجد العقل اليوناني مخلوقات أرقى من الإنسان قليلا، وأدنى من الآلهة قليلا أيضا، لكي يردم الفجوة بين المقدس والمدنس؛ فهذه المخلوقات هي أنصاف الألهة، ومحصلة تزواج إنساني - إلهي.

---

(1) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، III فقرة 111، ص 79.

يواصل نيتشه تحديد خصائص أخرى لهذا التدين المتفرد قائلا: "إننا نــوجه أنظارنـــا إلى آلهة الإغريق، وإلى صور أولئك الرجال النبلاء والــسامين الذين كانوا يؤلهون الجانب الحيواني في الإنسان وبذلك يجنبونه تمزيق نفسه بنفسه أو صب جام غيظه عليها. لقد استخدمها الــيونان لحماية أنفسهم من «الشعور بالذنب»"[1]. إن سبب تحرر الإغريقـــي مـــن كل الآلام النفسية، وعدم الشعوربالحسرة بسبب ارتكـــاب المعاصي وعدم التسامي على البدن والشهوات؛ فالسبب، حسب هذا النص وحسب نيتشه، هو أن الآلهة ذاتها تشجع الإنسان علـــى الاهتمام بالجانب الغريزي وعدم كبحه أو دفنه، مما لا يسبب له انشقاقا سيكولوجيا يجعله مقيدا بأغلال الخطأ.

إن الوثنية ماهي في نظر نيتشه، سوى تلك الديانة التي تثبت الحياة، وكلمـــة الإله بالنسبة للإغريقي الوثني لا تعني له سوى القول "أجل عظـــيمة لكل الأشياء"[2]. وهو ما نلاحظه في العبادات النسوية التي تمارسها اليونانيات، والتي لا يمكن أن نصفها – حسب نيتشه – إلا بالأكثـــر احتراما، حيث تحظر الرموز الجنسية ويتم النظر إليها على أنها أكبر معجزة يمكن تصورها على الإطلاق. إن التأويل الأخلاقي للظواهر الغريزية والجنسية أمر لم يكن يطرأ على بال الإغريقي أبدا مثلما كان يطرأ على ذهن باسكال المسيحي. وهو أحسن دليل، في نظر نيتشه على أن الديانة الوثنية كانت متوافقة مع الحقائق الطبيعية والغريزية للإنسان، و لم تعمل على طمسها أو إنكارها[3].

هـــناك شيء آخر لاحظه نيتشه في الحضارة اليونانية، يتمثل في عدم التبـــشير بديانات جديدة رغم توفر كفاءات لهذا العمل: "إنه يعود

(1) فريدريك نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، II فقرة 23، ص 80.

(2) فريدريك نيتشه: عدو المسيح، مرجع سابق، فقرة 55، ص 161.

(3) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, Op.Cit. I aph 335, p 160.

الشرف إلى حضارة اليونانيين العليا، حتى في مرحلة بدائية نسبيا، في فــشل محاولات تأسيس أديان جديدة مرة بعد مرة: إنه لمن المشرف لهذه الحضارة أن يكون قد وجد فيها، باكرا جدا، حشد من الأفراد من نوع متميز جدا... لقد حاول فيثاغورس وأفلاطون وربما أيضا أمباذوقلــيس، وقــبلهم بكــثير متحمسو أورفيوس، تأسيس أديان جديــدة، لقــد كان أول اثنين ممن سميناهم (فيثاغورس وأفلاطون) يملكان روحين ومواهب أصيلة لمؤسس الأديان لدرجة لا يمكننا إلا أن نندهش من فشلهما: فهما لم يتوصلا إلى أبعد من خلق مذاهب"[1].

إنــه على الرغم من القدرة الخارقة لهؤلاء الفلاسفة والمشرعين، في التفكير وسن القواعد، إلا أهم لم يتوصلوا إلى ما توصل إليه العديد من الأنبياء في الشعوب الأخرى، وهذا لا يعود طبعا إلى ضعف في شخــصية هؤلاء الفلاسفة، إذ لو ظهروا في مكان آخر لاستطاعوا تأســيس أديان قوية ودائمة، لكن فشلهم في وضع ديانات يعود في نظــر نيتــشه إلى الخصائص الذاتية الراقية للشعب اليوناني، ومنها اخــتلاف التفكير والاعتقاد من جزيرة إلى أخرى، وعدم استتباب روح الإتباع والقطيعية في الشعب اليوناني الناقد بالفطرة، وقد كان التوجه الانفصالي عند الدولة اليونانية التي كانت تضم جزيرة واحدة لا أكثــر، إلا في الحالات الشاذة والاستثنائية، وهو ناتج عن طبيعة التــضاريس، قــد ساعد ذلك على قيام الشرك، فكون الألهة محلية وجهــوية، وكون كل إله يتموقع في جزيرة من الجزر، يجعل تصور إله واحد وموجود في كل مكان كذلك أمرا مستحيلا[2].

ويمكن ملاحظة سبب آخر في عدم مركزية الديانة الإغريقية، وابتعاد الوثنــية عن الإستاتيكية والتسيجية التي تمتاز بها الديانات الأخرى،

---

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، III فقرة 149، ص 128.

(2) ول ديورانت: قصة الحضارة– حياة اليونان، الجزء 6، مرجع سابق، ص 318.

يعـــود إلى طبـــيعة الأشخاص الذين أوجدوا هذه الديانة. فبالنسبة للأديان الأخرى، كان المؤسسون والمطورون لها هم الأنبياء والكهنة والقديـــسين، الـــذين كانـــوا يتميزون بخاصية الإقرارات النهائية والجازمـــة، وعدم قابيلة مناقشة تشريعاتهم. في حين أن الذي وضع الديانة عند اليونان، هم الشعراء والفنانون والفلاسفة والميزة التي تميز بها هؤلاء على الآخرين هي: سعة الفكر، وحرية الخيال اللامحدودة، وتغـــيير الآراء إذا اقتـــضى الأمر ذلك، وكل هذه العوامل جعلت اليونان "لا يملكون كتابا مقدسا رسميا"[1].

وفي مقابل تمجيد الديانة الإغريقية الوثنية، هاجم نيتشه بعنف وقسوة الـــديانات التوحيدية والتنـــزيهية، وعلى رأسها الديانة المسيحية[*].

---

(1) إديث هاملتون: الأسلوب اليوناني في الأدب والفن والحياة، مرجع سابق، ص 236.

(*) إن موقـــف نيتـــشه مـــن الـــديانات الأخرى غير الديانة اليونانية الوثنية، هو موقف متذبذب وواسع جدا، ففيما يخص اليهودية نجده يصف هذه الديانة في بعض الأحيان بعـــبارات الاحترام، ويجعل "العهد القديم" مصدر العظماء، وهو بذلك إغريقي أكثر ممـــا هـــو يهـــودي (جينيالوجيا الأخلاق، فقرة III 22) وفي بعض الأحيان الأخرى يجعلهـــا المـــسؤولة عـــن خلـــق تصور الإله المقدس المتعالي، عكس الإله اليوناني الأنثربومورفي والمحايث (الفجر، فقرة 68). ونفس التذبذب نلاحظه على موقفه من الإســـلام؛ فتارة يجعل محمد (ص) متسلطا كهنوتيا مثله مثل بولس والمسيحية، حيث اســـتعار مـــنهما الماوراء كأداة للعقاب (عدو المسيح، فقرة 42 وإرادة القوة، الجزء الأول، الكـــتاب الأول، فقـــرة 350) وتارة أخرى يجعل الإسلام في طابعه الرجولي مناقـــضا للمـــسيحية الأنثوية ويسميه بالسامية الموجبة (عدو المسيح، فقرة 59 - 60 وإرادة القـــوة، الجـــزء الأول، الكتاب الأول، فقرة 392) أما الديانات الغير توحيدية (اللاســـماوية) وعلـــى رأســـها الديانة الهندية فالحالة لا تختلف كثيرا عما قاله عن اليهودية والإسلام، فنجده تارة يماثل ويطابق بين البوذية والمسيحية، ويعتبرهما ديانة عدمـــية وانحطـــاط وانصراف عن الحياة (عدو المسيح، فقرة 20) لكن في مناسبات أخـــرى يجعل قوانين مانو، كجزء من الديانة الهندية، أحسن من المسيحية مئة مرة، لأنهـــا قامت على مبدأ التراتبية الاجتماعية (عدو المسيح، فقرة 20 وأفول الأصنام، فقـــرة VII 3) فهناك أربع طبقات في التصور الديني البرهماني (نيتشه يذكر قوانيين مانـــو) وهي على الترتيب: النوع الكهنوتي المسمى بالبراهميين وهم الطبقة الأسمى منـــزلة، لأنهـــم ولدوا من فم الآلهة والنوع الثاني هو المحارب المسمى الكشتريا أو الخطـــيون الـــذين ولدوا من ثديي الرب. والنوع الثالث هو نوع التجار والمزارعين

الـــتي عملت في رأيه على كبح الفضائل الإغريقية وخنقها في مقابل نشر واستعراض ثقافة "المحرم" التي تؤثم الغرائز الطبيعية[1]. وأسست مفهوم الوجود على الدلالة الأخلاقية، والشعور بالخطيئة، والانحياز للـــضعف والانحطـــاط والفشل في مقابل معاداة الأسياد الجبابرة، والأقـــوياء النـــبلاء. وحطمـــت كل تراتبية بواسطة مبدأ "تساوي الأرواح كلـــها أمام الله"[2]. وأكثر من ذلك فإن الدين المسيحي لم يكـــتف بتأســـيس مبادئ جديدة فحسب، بل عمل على مواجهة الـــوثني، الذي أقل ما يقال عنه أنه بريئ، لا ينسب إلى الوجود أي قـــيمة سلبية، إنما ينظر إليه كما هو، في صورته الجمالية كما كان يفعل هيراقليطس، لذا نجد نيتشه يتوجه على رأس الفلسفة المأساوية. ولعل هذه الخاصة، أي النظر إلى الوجود نظرة بريئة هي التي جعلت أحد الكهنة المصريين يقول لصولون، المصلح اليوناني المشهور عندما زار مصر: "إنكم أيها اليونان لا تزالون أطفالا..."[3].

إن هذا القول الذي شاع في تاريخ الفلسفة، والذي يفهم على أنه دليل صـــغر الحضارة اليونانية مقارنة بالحضارة المصرية العريقة والعميقة، لا يعني في الحقيقة إلا أن الوثنية تقوم على "براءة الصيرورة، بعيدا عن الخير

المـــسمى الفيـــشيا الذين بدورهم ولدوا من عورة الإله. والنوع الأخير هو الخدم أو الـــشحاذون المسمى بالشودراس، وقد ولدوا من أصابع قدم الرب. للتوسع في طبقات البرهمانية يمكن العودة إلى:

- مايكـــل كارذيـــرس: لمـــاذا ينفـــرد الإنسان بالثقافة؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتـــنوعها، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة الكويت يناير 1998، عدد 229، ص 189.
- يـــونج شوون كيم: الفكر الشرقى مقدمة في فكر آسيا الفلسفي والديني، مرجع سابق، ص 38.

(1) Friedrich Nietzsche: Aurore, Op.Cit aph 29, p 37.

(2) Eugen Fink: la philosophie de Nietzsche, Op.Cit, p 175.

(3) إديـــث هاملـــتون: الأســـلوب اليونانـــي فـــي الأدب والفـــن والحياة، مرجع سابق، ص 28. وول ديـــورانت: قـــصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء 6، مرجع سابق، ص 130.

وعن الشر، فكل هذه المصطلحات تقول الشيء نفسه: إنها تعلن غياب عقدة الذنب أي غياب السمة الأخلاقية لكل كائن"[(1)].

وفي بحثه عن سبب تلويث هذه البراءة الإغريقية من طرف الديانة المسيحية المشؤومة، يفرق نيتشه بين شخصية الناصري والقديس بولس (وإن كان في بعض الأحيان يسوي ويماثل بينهما، مثلما فعل في الفقرة 353 من العلم الجذل). فالمسيحية التي نعرفها اليوم، حسب نيتشه، ليست من وضع عيسى الناصري، إنما هي من ابتداع القديس بولس، الذي يتميز بخصائص شخصية تختلف كلية عن طباع عيسى[(2)]. والقديس بولس قبل أن يعتنق المسيحية، كان على الديانة اليهودية، وكان يضطهد المسحيين، كما تشرب من أفكار العهد القديم الذي يقر بالخطيئة، وعندما انتقل للعهد الجديد أسقط مكتسباته القبلية عنه، ويظهر الاختلاف بينه وبين المسيح في: "أن عيسى كان عمليا خاليا من كل معنى للخطيئة، ومن كل قلق عصبي آخر، وكان رجلا متهورا يحتد بسرعة، وحساسا، وقوي الإرادة. أما بولس فقد كان مفكرا أكثر من المسيح... وكانت تشغل باله مسائل كئيبة كالموت والعنف والألم، وتهيمن عليه فكرة الخطيئة"[(3)].

إن هذا التمييز بين خصائص عيسى الناصري والقديس بولس، بين العملي والنظري، بين المرح والكئيب، بين البريء والمحمل بالأثقال، يذكرنا بالتميز بين هيراقليطس وسقراط، إذ نظر الأول إلى الوجود في كامل صفائه ونقائه، في حين أسقط عليه سقراط كل ما أبدعه عقله النظري، وشيطانه المتأمل، وكأن التاريخ أعاد نفسه في قضية انحطاط الحضارة اليونانية وتلوث الديانة المسيحية، إذ السبب واحد وهو

(1) بول ريكور: صراع التأويلات، مرجع سابق، ص 521.
(2) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 185.
(3) كولن ولسون: سقوط الحضارة، ترجمة أنيس زكي حسن، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1971، ص 178 - 179.

اختفاء البراءة والنقاء بتضخم النظر. لقد كانت الدعوة التي أطلقها عيسى "رسالة مرحة" تدعو إلى إقامة نظام في الحياة، وتكريسه بالقوة، عكس القديس بولس تماما، الذي حول المسيحية إلى محشر للمذعورين والخائفين، وحوّل ديانة النظام والقوة، إلى ديانة الكلاب العرجاء[1]. هذا، وقدم نيتشه تحليلا للكاهن عموما والقديس بولس خصوصا، والآليات التي يستعملها لخلق فكرة الخطأ والشعور بالذنب، وتأسيسه المثل الأعلى الزهدي، في كتاب "جينيالوجيا الأخلاق". وقد انتهى إلى النتيجة التي وصل إليها قبله الفيلسوف "ماكس شترنر"[*] الذي ميز بين الوثنية والمسيحية قائلا: "تتبع عصور ما قبل المسيحية والمسيحية أهدافا متناقضة، هذه تريد مثلنة الواقع، وتلك تريد وقعنة المثال؛ هذه تبحث عن الروح القدس، وتلك تفتش عن الجسد بتجلياته؛ هذه تدير ظهرها باشمئزاز لما هو واقعي، مع احتقار العالم، وتلك ترمي إلى نبذ المثل واحتقار العقل"[2].

(1) كولن ولسون: سقوط الحضارة، مرجع سابق، ص 181.

(*) Max Stirner (1806 – 1856) اسمه الحقيقي هو "يوهان جسبار شميدت"، فيلسوف ألماني ولد في بايروت، حضر دروس هيجل في برلين، ويعتبر من أكبر دعاة النزعة الفردية، ومن أكبر الذين انتقدوا فكرة المقدس والجوهر التي اعتبرها مجرد أشباح. اشتهر بكتابه "الوحيد وملكيته". وقد طُرحت مشكلة علاقة نيتشه بشترنر، نظرا لتقارب الكثير من الأفكار بينهما، فرغم أن كتاب شترنر ليس موجودا في مكتبة نيتشه، ولم يثبت أنه أخذه من مكتبة الجامعة، كما أنه لم يستشهد به إطلاقا، رغم أنه كان يوصي به الطلبة في جامعة بال، إلا أن هناك من يفترض أنه اطلع على فلسفته من خلال الكتاب الضخم (يحتوي على ألف ومائة صفحة) "تاريخ المادية" لصاحبه فريدريك ألبرت لانج Friedrich Albert LANGE (1828 – 1875)، الذي كان نيتشه دائم الاطلاع عليه، واستقى الكثير من معارفه منه. نقلا عن:

- Gisèle Souchon: Les grands courants de l'individualisme, Op.Cit, p 48- 49.
- أيمن أحمد محمد: الوحيد والإنسان الأعلى، مجلة أوراق فلسفية، مرجع سابق، ص 48- 51.
- فؤاد زكريا: أفاق الفلسفة، دار مصر للطباعة، 1991، ص 211.

(2) رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، ص 125.

ب- تفسير الوجود أو ضرورة المصير: قلنا إن الشعب اليوناني يتميز عن بقـــية الشعوب بنظرته العامة إلى الوجود، وقد تجسدت هذه النظرة بأحسن صورة في المسرحيات التراجيدية. إن مسألة الوجود تتعلق في نظر نيتشه بتأويل الخطأ، فالإغريقي لم يكن ميالا إلى توزيع الذنوب والآثام بعد الكوارث والجرائم، و لم يكن يمتاز بروح الاضطغان، التي تعمل على نسبة الذنب لصاحبه، والسعي دون كلل لتأثيم الأقوياء والعظمـــاء من الناس. فإذا كانت الفكرة السائدة عند معظم الناس هـــي أن الإنسان هو مصدر ومنبع الخطأ والإثم (مثلما بشرّ بذلك رجال الدين وحتى الفلاسفة أمثال ديكارت)، فإن النظرة الإغريقية لا تجعل الخطأ من وضع أو خلق الإنسان، إنما تتصوره مسلطا عليه بصورة مبهمة وغامضة، لأن الخطأ يصدر عن بنية الأشياء والوجود[1].

وهذا ما عبر عنه نيتشه عندما حلل "الشعور بالذنب وما شاههما" قـــائلا: "هـــذا مـــا كـــان يقبله كذلك إغريق المرحلة الأكثر قوة وشـــجاعة، كتفسير لأصل كثير من الأشياء القاتلة، الجنون وليس الإثم!... كـــيف أمكـــن حدوث هذا التشويش؟ كيف يحدث في رؤوس مـــثل رؤوسنا نحن النبلاء الأصل، نحن السعداء، الموفقون، المميـــزون الطيـــبو المعاشـــرة، الفضلاء؟ هذا هو السؤال الذي ظل يطرحه على نفسه، طيلة قرون النبيل اليوناني كلما شاهد جريمة أو كبيرة لا يفهمها وقد اقترفها رجل من طبقته، فلوث بها نفسه، وفي نهاية الأمر يقول وهو يهز رأسه: «لا شك أن أحد الآلهة قد أعمى بصيرته» لقد كان هذا المهرب من مميزات الإغريق النموذجية"[2].

إن هـــذا يعـــني أن الإغريقـــي هو، في نظر نيتشه، رجل اللامسؤولية، فالوجـــود في طبيعته مذنب، والحياة الإنسانية في حركتها ونموها تفرز

(1) Jean Beaufret: Dialogue avec Heidegger - la philosophie greque, Op.Cit, p 30.

(2) فريدريك نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، فقرة II 23، ص 81.

ظواهر إجرامية وجنونية، لكن البشر ليسوا مسؤولين عن هذا، بل الآلهة هـــي مصدر كل ذلك، وتساهم بنصيب كبير في الأحداث الجسام التي تعترض حياة الآدمي. وهنا نلاحظ، حسب نيتشه، الفرق الشاسع بين المـــسيحية والوثنية في تفسير الخطأ وبنية الوجود. فالأولى تعتبره خطيئة أمـــا الثانية فتعتبره جريمة، الأولى تثقل حمل الإنسان في حين أن الوثنية تزيح عنه كل ما من شأنه أن يجعل الإنسان في حالة صراع ومعاناة[1].

وعملـــية إســـقاط الذنب عن الإنسان، كما تتصورها الديانة اليونانية القديمـــة، مـــرتبطة بتـــصور آخر أكثر شمولية في النظرة الأنطولوجية الإغريقية، هو تصور المصير. والمصير عند اليوناني هو تلك القوة العالية على كل شيء، والتي لا يمكن الانفلات من قبضتها، وهذا ينطبق على الإنـــسان ككـــائن فـــان وضـــعيف، كما ينطبق على الآلهة نفسها كموجـــودات قـــوية وخالـــدة، فهي كذلك خاضعة لتلك الضرورة القاهرة. وهذا ما يعني أن الحرية – كما تم تصورها لاحقا عند المسيحية أو الفلسفة التي تخدمها – مسألة غير واردة أصلا في العقائد الإغريقية[2].

وهـــذه الفكـــرة هـــي التي تناولها شعراء التراجيديا في الكثير من مـــسرحياتهم، وهكـــذا نجـــد مـــثلا الآلهة أثينة تقول لثواس ملك التاورديين (أو التاوريسيين) بعد الاعتداء على معبد الآلهة أرتيميس، من خلال سرقة تمثاله من طرف ابن أغاممنون بمساعدة أخته افيجينيا الـــتي تم التضحية بها: "أحسنت، فحكم الضرورة أقوى منك، بل ومن الآلهة"[3]. حتى زيوس كبير الآلهة كذلك محكوم بالقدر الذي لا يمكـــن أن يقـــرر إلا وفقا لما قرره هذا القدر والضرورة. وإذا كان الحـــال كذلك، أي الإيمان بـــ: "سيطرة الضرورة" على كل ماهو

(1) جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، مرجع سابق، ص 31.
(2) عبد الرحمن بدوي: اشبنجلر، مرجع سابق، ص 64 – 65.
(3) يوربـــيديس: افيجينـــيا فـــي تـــاوريس، ترجمة اسماعيل البنهاوى، وزارة الإعلام، الكويت، فقرة 1490، ص 189.

كـــائن، فإنه كان يجب على الإغريقي أن يقارب بين إرادته وإرادة الوجـــود، وقـــد اطلق نيتشه على هذه المقاربة اسم "حب المصير" Amor Fati بمعـــنى أن: "يجعل الإنسان قوله «نعم» للوجود كما هـــو، وقوله «نعم» للوجود كما يريده هو، شيئا واحدا. وفي هذا إسقاط بصورة حتمية لمبدأ غائية الوجود[1]، لأن الضرورة في المصير تعـــني أن ظواهر الوجود وكل ما له علاقة بالإنسان، يسير بصورة آلية، لا يمكن تغييرها أو التحكم فيها، ولو تعلق الأمر بالآلهة ذاتها. في حين أن الغائية تعني التخطيط من طرف عقل أعلى للوجود بحيث يجعل لكل ظاهرة تبريرا معقولا وتفسيرا مقبولا.

والفرق بين جعل المصير فوق الإنسان والآلهة معا مثلما فعل اليونان، وتمجـــيد الحـــرية والإرادة ســـواء الإنسانية أو الإلهية كما فعلت المـــسيحية؛ يكمـــن في إدخال فكرة الخطيئة والشعور بالذنب. فإذا كـــان الإنـــسان حرا في المسيحية ويتمتع بالإرادة، فإنه بالضرورة يـــتحمل نتائج أفعاله، ويكون موضوع إدانة بصورة مستمرة. لكن بالنـــسبة للـــيوناني في العصر التراجيدي، فإن الأخطاء والفواحش المرتكبة ليست دليل إدانة، بل هناك من المدنسات ما كان يعبر عن الشرف والقوة، مثل السرقة التي نفذها بروميثوس[*]، في هذا الصدد

(1) عبد الرحمن بدوي: اشبنجلر، مرجع سابق، ص 69 - 70.

(*) بروميثوس: Promethée بطل اسطوري يوناني، أشفق على البشر، بعدما وجد الموجود البشري عاريا حافيا وبغير ملبس أو سلاح، عكس بقية الحيوانات الغير الـــناطقة التـــي جُهزت بما يلزم لكي تتكيف، بسبب سوء حكمة ابيميثيوس في توزيـــع الخـــصائص على كل جنس. فقام بروميثوس - على حد تعبير الشاعر اســـخيليوس - بالـــتطاول علـــى الأسرار، واختطف شعلة النار، ثم ألقاها إلى البـــشر. فأمـــر زيوس الإله هيفايستوس (الحداد) بتقييد بروميثوس بأغلال من الحديـــد على صخرة من بلاد القوقاز. وسلط عليه "ذلك الصقر الأحمر العنيد، ليـــنهش لحمـــه القديد، وهو يعود عليه في كل يوم، كمزاحم يتخاطف في وليمة عيد، وكبده يتقطر سوادا كلون العبيد... وليس لهذا العذاب من نهاية." بتصرف عن:

يقـــول نيتشه: "كان اليونانيين – عكس اليهود – أقرب إلى التفكير بأنه يمكن للمدنسات أيضا أن تملك شرفها، نظير بروميثوس، وحتى ذبـــح الحـــيوانات كتعـــبير عـــن الغيرة الجنونية نظير أجاكس(*). فلحاجتهم إلى منح المدنسات كرامة، اخترع اليونانيون المأساة"(1).

هـــذا، وإن قـــول أفلاطون في الكتاب الأخير من "الجمهورية" إن الإنسان حر، لأن كل نفس تختار لها حياة بعد الموت، وبهذا الاختيار فهـــو مـــسؤول أمام كل الأفعال التي يقوم بها، لكن معظم الناس يتهـــربون من هذا الإلزام الثقيل؛ "وبدلا من أن يلوم – الإنسان – نفسه على آثامه، أخذ ينحى باللائمة على الحظ، وأوامر الآلهة وأي شيء ما عدا ذاته"(2)، دليل على "لا – هيلينية أفلاطون" كما كرر ذلـــك نيتشه في مناسبات عديدة ومواقع كثيرة. فالنظرة التراجيدية الـــتي كانت هي أساس فهم الوجود عند اليونان في العصور السابقة لسقراط، كانت تقدم العزاء النفسي للإنسان، لكي لا ينقسم على نفـــسه، ويغترب عن حقيقة الوجود، المأساوية إلى درجة أن الجريمة

- اســـخيليوس: بـــروميثوس فـــي الأغلال، ترجمة اسحق عبيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1991، ص 10 – 113.
- أفلاطون: محاورة بروتاغوراس (أو عن السفسطائيين والتربية)، مرجع سابق، ص 88.
- أ. أ. نـــيهاردت: الآلهـــة والأبطـــال في اليونان القديمة، ترجمة هاشم حمادي، الأهالـــي للطـــباعة والنـــشر والـــتوزيع، دمـــشق، الطـــبعة الأولى، 1994، ص 95 – 107.

(*) Ajax ابـــن تـــيلامون وملك السلاميين، هو أحد المشاركين في حرب طروادة. وبعد مـــوت أخيل ابن بيليوس اجتمع الآخيين لكي يحددوا لمن تؤول أسلحتة وجيشه، فتم اختيار عوليس (أوديسيوس) لقوته وجبروته، وبذلك تم إقصاء أجاكس أجرأ قائد آخي مـــن هـــذا الـــشرف، فأصيب بنوبة من الجنون، فذبح كل حيوانات الجيش ثم انتحر فاقترح مينلاؤس عدم دفنه. نقلا عن:

- Sophocle: Tragédies- Ajax, traduit par Paul Mazon, éditions les belles lettres, 1962, p 190.

(1) فريدريك نيتشه: العلم الجذل، مرجع سابق، فقرة III 135، ص 123.

(2) أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، ص 486.

كانت تدخل في نظر اليونانيين في تكوين بنية الوجود، وليست فعلا إضافيا من عند الإنسان.

ج- **اللاتاريخية الإغريقية، أو بين الزمن الدائري والزمن المستقيم**: إن مسألة النظر إلى الزمان هي أهم المسائل الميتافيزيقية التي تفرد فيها الشعب اليوناني، مقارنة بالشعوب والثقافات الأخرى سواء الشرقية أو الغربية. وقد لاحظ نيتشه هذه الخاصية وطورها بأسلوبه الخاص، وهي التي سماها بالعود الأبدي للمماثل. حيث نجده يقول: "لقد اكتشفت ماهية الإغريق: إنهم يؤمنون بالعود الأبدي!"[1].

كانت هذه الفكرة من الأفكار المألوفة عند اليونان، لذا فمقولة القبل أو البعد الزمنيتان المرتبطتان بالموت والميلاد، لم تكن تدخل في تصور الفرد اليوناني للزمن. وبالتالى فهو غير مكترث أصلا بالزمن والتاريخ الذي لا يؤثر في مصيره. وهذا عكس التصور المسيحي؛ حيث الزمن يتطور في مسار حقيقي ومستقيم، مرتبط بماهية الإنسان ككل، كما يحدد مصير الفرد سواء في حياته أو بعد موته. فقيمة الزمن بين الوثني والمسيحي مختلفة إلى درجة التناقض[2].

لقد بلغ اهتمام نيتشه بهذا التصور اليوناني للزمن، إلى درجة أن جعل هذه الفكرة من الأفكار المحورية في تصوره الأنطولوجي، كما جعلها عنصرا أساسيا من عناصر الميتافيزيقا الزرادشتية التي عمل على نشرها، إذ نجده في القسم الثالث من "هكذا تكلم زارادشت" يقول: "كل ما يتصف بالاستقامة فهو يكذب، إذ أن الحقيقة منحنية الشكل وليست مستقيمة، والاستدارة هي الخاصية الحقيقية للزمن...

---

(1) Friedrich Nietzsche: Fragments posthumes été 1882 - printemps 1884, Op.Cit, aph 8 [15], p 351.

(2) اميل برييه: اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمود قاسم، منشورات دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، 1956، ص 55.

وطــريق الأبديــة له مسار منحني... حيث يصبح الانتهاءعودة إلى الابتداء"[1].

وإلى جانــب نيتــشه، قدم اشبنجلر ملاحظات دقيقة، تبين مدى هامــشية الــزمن في الحــضارة الإغــريقية التي يسميها الحضارة الكلاسيكية، مقارنة بالحضارات الشرقية. فقد اهتم الشعب المصري بالحفــاظ علــى أدق تفاصيل تاريخه، حيث تم تسجيل أرقام الملوك وتــرتيبهم الــزمني تسجيلا دقيقا ودائما، بحيث لا يضيع مع مرور الــزمن، وقــد كشف علماء الآثار هذه الحقائق كشفا يدعو إلى الدهــشة. في حين أن الإغريق، إلى عصر "صولون" لم يسجلوا أي تاريخ معتبر، ولم يحتفظوا بأهم الأحداث الماضية، ويبدو أن السبب في هــذا الإهمــال الإغريقي للزمن يعود: "لكون الزمن حتى عهد بــريكليس كــان يقاس بامتداد الظل وتقلصه، والفضل يعود إلى أرسطوطاليس في نشر مفهوم كلمة ساعة التي وضعها البابليون قبله، فلــم يكــن العالم الكلاسيكي قبل أرسطو يعرف أي تقسيم دقيق لليوم. بينما كانت بابل ومصر قد اخترعتا منذ عهود مبكرة ساعات مائــية ومزاول شمسية. فإن أثينة انتظرت أفلاطون ليقدم إليها ساعة مائــية قديمة الطراز بدائية الصنع، ومع هذا بقيت هذه الساعة ذات شأن تافه بالنسبة إلى الإغريق، ولم يكن بمقدورها أن تفعل أو تؤثر شيئا في الشعور الكلاسيكي بالحياة"[2].

وإهمال اليونان للزمن يدل على أنهم شعب "لا زمني" عكس اليهود الــذين لا يمكن وصفهم إلا بأنهم "شعب الزمن" لأنهم لا يتصورون الــزمن مــثل التــصور اليوناني القديم، الذي يعتقد أن الزمن مجرد دورات طبيعية دون أي هدف أو غرض محدد، أو معنى مقصود، بل

(1) Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait zarathoustra, Op.Cit, III les sept sceaux 1, p 213.

(2) اسوالد اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 55 – 58.

الــزمن مجرد حركة ميكانيكية عمياء وغير غائية. لقد أدخل اليهود تــصورهم الجديــد للزمن، القائم على الحركة الموجهة نحو هدف، وهي حركة لها بداية ونهاية محددتين تمام التحديد؛ البداية تمثل قصة الخلــق والــتكوين، والــنهاية تمثل "يوم القيامة" أو انهيار التكوين والحــركة والعــالم، لــذا يمكن أن نسمي التصور اليهودي للزمن بـــ: "الــرؤية القيامية للوجود"(1)، في مقابل "العود الأبدي" عند اليونان وعند نيتشه كذلك.

إن هذه النظرة الإغريقية المتميزة للزمن، باعتباره عودة أبدية للحركة دون توقف، أو كما عبر عنها نيتشه في "الناقه" على لسان زرادشت الذي قال: "سوف أعود مع هذه الشمس، ومع هذه الأرض، ومع هذا النسر والأفعوان، وعودتي لن تكون لحياة جديدة أو أفضل من الأولى أو مــشابهة لها، إنما سوف أعود إلى هذه الحياة ذاتها بكليتها وتفاصــيلها، بهــدف أن أُعلــم مــن جديــد العود الأبدي لكل الأشياء"(2). قال بها العديد من الفلاسفة في العصر المأساوي، أمثال هيراقلــيطس وفيثاغورس - رغم أن نيتشه ينسب هذه الفكرة إليه دون غيره في بعض الأحيان - وقد اعتبر نيتشه تصور اليونان للعود الأبدي دلالة على الصحة وعلامة على الأصالة، في حين اعتبر تصور الــشعوب التاريخية، حيث فيها الإنسان ينتظر نهايته الفردية والقيامة دلالة على الضعف والانحطاط والسلبية، وعدم القدرة على المواجهة الــرجولية للأبديــة. لــذا فإن أهم صفة يمكن أن تنسب للشعب الإغريقـــي هي اعتباره "شعبا لا تاريخيا"(3). واللا تاريخية، في نظر

---

(1) محمـــد الـــشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 22 - 32.

(2) Friedrich Nietzsche: Ainsi parlait zarathoustra, op. cit, III le covalescent -2, p 204.

(3) روديجـــر بونبـــر: الفلـــسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 18.

نيتـــشه، هي أكبر دليل على قوة شعب من الشعوب. هذا، ويمكن تشبيه الفرق بين الديانتين اليونانية والمسيحية (وكل الديانات المجاورة لهـــا) في نظـــرهما إلى الزمن؛ بالفرق بين العدّاء الشجاع الذي يعدو دون توقـــف ودون تحديد نقطة الوصول ولا حتى نقطة الانطلاق، (عـــودة العدو الأبدي) والعدّاء الضعيف البنية، الذي لا يقبل العدو إلا إذا حـــددت لـــه مـــسافة سباقه مع تقسيمها إلى مراحل، نظرا لضعف قدراته وقلة تحمله.

2- الجانب الإبستمولوجي:

ســـوف نستعمل هنا مصطلح الإبستمولوجيا بمعناه الواسع، الذي يـــدل علـــى النظام المعرفي لمرحلة معينة، وموقف أفراد الحضارة ذاتها من الفكر والمعرفة والبحث، أو ما يمكن أن نسميه "بثقافة المعرفة" أو "المتخيل الاجتماعـــي للمعـــرفة" على حد تعبير الباحثين الاجتماعيين الفرنسيين، ولـــيس بالمعنى الفلسفي الخاص والمحدد الذي يقتضي الإجابة عن الأسئلة الـــثلاثة المعروفة؛ إمكانية المعرفة، وطبيعة المعرفة، وأخيرا حدودها[1]. لذا سوف نعمل في هذا المقام على إظهار حرية المعرفة في الحضارة الإغريقية، ومختلف نوازع المعرفة الفلسفية اليونانية، وبعد ذلك نحدد النازع الذي ميز حضارة اليونان، وجعلها قوية وعبقرية حسب نيتشه.

أ- **حـــرية المعرفة أو اللا - تَسيجية:** "يجب أن نشعر بالخجل والرهبة أمـــام الإغـــريق... بالاعتراف بالحقيقة: لقد كان اليونانيون قادة الـــثقافة، ثقافتـــنا وثقافة العالم كله، لكن الخيول التي تجر عربتهم القـــيادية كانت في أغلب الأوقات من الخيول الهزيلة، ولا تناسب تطلعـــات فرسانها"[2]. هكذا تكلم نيتشه عن الحضارة اليونانية في

(1) عـــبد المعطـــي محمـــد: مقدمات في الفلسفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص 27.

(2) فريدريك نيتشه: مولد التراجيديا، مرجع سابق، فقرة 15، ص 181.

مؤلفه الأول. لقد كان اليونانيون هم واضعي أساس المعرفة والفكر الإنساني، وكانو مهندسي نظرية المعرفة، رغم مرورهم بفترة انحطاط طويلة والتي بدأت مع العقل النظري؛ سقراط وأتباعه، في مقابل فترة من العبقرية هي مقارنة بالمرحلة الثانية تبدو قصيرة جدا.

رغـــم ذلك فإن الأساس قد تم وضعه، وهو أساس متين لا يمكن أن يـــسقط أبـــدا، رغم سقوط بعض الجدران والأسوار العالية. وهذه المسألة قد حققت الإجماع من طرف معظم الفلاسفة، إذ اعتبروا أن الحـــضارة اليونانـــية بمثابة ذلك النهر الذي لا ينضب، منه يستمد الإنـــسان المعاصـــر إلى الـــيوم الكثير من المعاني ومنطلقات البحث والتفلسف، حيث يقول أحدهم: "إذا استثنينا قوى الطبيعة العمياء، لـــن نجـــد شيئا يتحرك في العالم إلا وهو يوناني في أصله"[1]. ويعبر هيجل عن المكانة المعرفية لليونان بقوله: "اليونان: منارة التاريخ، لقد كانت اليونان وإيطاليا تمثل مسرحا لتاريخ العالم خلال فترة طويلة. ولقـــد وجـــد روح العالم وطنه هنا عندما لم يكن في وسط أوروبا وشمالها"[2].

ومـــن المعلـــوم أن هيجل يجعل مقولة الحرية (الجزئية وليس الكلية بالنسبة لأفراد الشعب أو عناصر الدولة- المدينة) هي ما يميز الإغريق عـــن غيرهـــم مـــن الشعوب الشرقية حيث الحرية منعدمة، ما عدا الحـــاكم. كمـــا يميزهم عن الشعوب الجرمانية الحديثة حيث الكل أحرار. لذا فالتفوق الفلسفي اليوناني على بقية الحضارات مرجعه إلى مبدأ الحرية الجزئية.

(1) ول ديـــورانت: قـــصة الحـــضارة – حـــياة الـــيونان، الجـــزء 8، مـــرجع سابق، ص 206.

(2) هـــيجل: محاضـــرات في فلسفة التاريخ – العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمـــام، دار التنويـــر للطـــباعة والنـــشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2005، ص 167 – 186.

وتفسر الباحثة "إديث هاملتون"(*) منبع الحرية اليونانية تفسيرا جغرافيا، إذ أن ظاهرة العبودية المطلقة للأفراد لا تظهر إلا في الأماكن حيث الأرض مسطحة وسهلة التضاريس، خالية من الهضاب والجبال والوديان، وحيث لا يمكن لأفراد الدولة إلا الخضوع لأوامر الحاكم أو السلطان بسبب عدم قدرهم على الفرار أو الاشتغال في السر. لكن التضاريس التي لا تمتاز بالخصائص السابقة، حيث الأرض الملتوية، أين تصنع الطبيعة ملاجئ للهرب والتستر، تساعد على قيام التمرد المرتبط بالشعور بالاختلاف والحرية، ففي هذه الطبيعة، لا يمكن للحاكم إخضاع الشعب بسهولة، وتكون النزعة الإنفصالية هي المسيطرة. وكل الخصائص الطبيعية السابقة تميزت بها اليونان أحسن من المناطق الشرقية المجاورة. وما مسرحية "اسخيليوس" المسماة "الفرس"(**) إلا دليل على مبدأ الحرية عند اليونان في مقابل العبودية عند الفرس أو ما شاهها من حضارات[1].

وقد أفرزت خاصية الحرية التي تفك قيد الروح والعقل، ظاهرة أخرى تميز بها الشعب اليوناني، وهي: التنافس والإبداع الذي يطال مجال المعرفة ذاها، وهذا ما يجعل وجود رأي واحد، أو نزعة ومدرسة واحدة، أو حتى معتقد واحد أمرا من أمور المستحيل. فكل تفكير كان يرادف التأويل والاختلاف. وهو ما جعل الشعب

(*) Edith Hamilton باحثة أمريكية من أصل ألماني، توفيت سنة 1963، كرست جهودها للظاهرة اليونانية، وحاولت تقديم تفسيراتها لهذه "المعجزة". نالت الصليب الذهبي من الملك بول، ملك اليونان سنة 1957 ومن أهم مؤلفاتها المتعلقة باليونان نجد: الميثولوجيا (مترجم إلى العربية)، وصدى اليونان، وثلاث مسرحيات يونانية.

(**) ملخص هذه المسرحية هو: أنه قيل لملكة الفرس أن الإغريق يحاربون كرجال أحرار دفاعا عن شيء عزيز على قلوبهم. حينها سألت الملكة: أليس عليهم سيد؟ فقيل لها: لا رجل يسمي الإغريق عبيدا أو تابعين.

(1) إديث هاملتون: الأسلوب اليوناني في الأدب والفن والحياة، مرجع سابق، ص 31.

اليوناني، شعبا محاربا ومنافسا، نشأ على صفة الصراع والتجاوز، حتى في مجال المعرفة. وهذا ما يعبر عن ميزة يمكن أن نسميها "إرادة القوة الإبستيمولوجية أو المعرفية". وقد يكون اكتشاف نيتشه أطروحة "إرادة القوة" وتبنيه لها، حيث اعتبرها الحقيقة الوحيدة في الوجود، وألف أكبر كتاب من كتبه تحت هذا العنوان، يعود في الأساس إلى تأثره بخاصية اليونان في هذا المجال[1]، إذ أن التنافس الكبير بين المدارس الفلسفية، وحتى بين الفلاسفة في مدرسة واحدة يعكس ميل اليوناني لأن يكون هو المسيطر والأقوى معرفيا.

وإذا كان هيجل يتحدث عن الحرية الجزئية كعامل من عوامل قيام وتطور الحضارة الإغريقية، فإن نيتشه يوافقه في هذه المسألة، ويضيف عليه قائلا: "لا يمكن أن تظهر ثقافة متفوقة إلا حيث توجد طبقتان من المجتمع محصنتان ضد بعضهما... طبقة تمارس الأشغال الشاقة وطبقة تمارس العمل الحر. اقتسام الحرية ليس وجهة نظر أساسية حين يتعلق الأمر بإبداع ثقافة متفوقة... هكذا يتحدث إلينا صوت الماضي الخافت..."[2]. ومن الواضح أن هذا الصوت الخافت هو صوت اليونان القديمة، التي ساهم في إنشاء ثقافتها ومعارفها كل من المفكر والعامل على حد سواء، لأن كل فرد التزم بطبقته ووظيفته، وهذه التراتبية هي التي دافع عنها أفلاطون وأرسطوطاليس، كأساس لقيام المدينة وتطورها.

وقد يحدث لأحدنا أن يتعلل ببعض الحوادث والوقائع التي احتفظ بها التاريخ، لكي يرفض الأطروحة التي تقول إن الحرية المعرفية عند اليونان ليست مثلما يتصورها العقل الحالي، إذ أنه تم تضييق الخناق

---

(1) محمد الشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 156. (هامش)

(2) فريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، VIII فقرة 439، ص 194.

علـــى المفكرين، وإدانة الفلاسفة، وما حادثة سقراط إلا أكبر دليل علـــى ذلـــك، لكن السؤال الذي يطرح نفسه: لماذا لم تتم محاكمة وإعـــدام سقراط في بداية أو منتصف حياته الفكرية؟ ولماذا تُرك إلى غاية شيخوخته (ولد سقراط حوالى 470 و لم تتم محاكمته واعدامه إلا ســـنة 399، أي بعـــد أكثر من سبعين سنة من عمره وحوالى خمـــسين سنة من التفكير)؟ أو بعبارة أكثر تحديد لماذا ترك سقراط حـــتى قال كل ما يريد أن يقوله؟ أليس هذا دليلا على عدم وجود نظام سياسي في أثينة يحارب حرية المعرفة. ثم إن إعدام سقراط هو مـــسألة فـــردية لا يمكن تعميمها لكي تكون قاعدة. وبالفعل، فإن أفلاطون يشير في "مينون" إلى أن تضايق أنيتوس (وهو رجل سياسة ومـــن بـــين متهمي سقراط) من مناقشات سقراط يعد سببا دفعه لاتهامـــة، فقد هدد سقراط عندما أحرجه في أحد المناقشات قائلا: "لهذا فإني أنصحك بالتالي، إذا أردت إطاعتي فيجب أن تكون على حـــذر"[1]. وهـــذا دليل على أن المسألة شخصية وفردية. وهناك مـــسألة أخرى تثبت الأطروحة السابقة وهي أننا إذا كنا نعرف أن أفلاطـــون(وحـــتى أرســـطو إلى حد ما) قد سار في منهج معلمه ســـقراط، وقـــام بنشر تعاليمه في مستوى أوسع وأعلى، فلماذا لم يتعـــرض للمـــضايقات مـــن طرف الأثينيين، بل ترك وشأنه يفكر بأقـــصى مـــا يمكن تصوره من الحرية؟ أليس هذا دليل على حرية الفكـــر في أثينة[2]؟ لقد أثبت نيتشه هذه الأطروحة بطريقته الخاصة عـــندما أعلن أن سقراط لم يُقتل بل انتحر، وهذا ما يعني أن تسييج الفكـــر وتحديـــده في اليونان وأثينة مسألة غير واردة بالمعنى الذي نتصوره.

---

(1) أفلاطون: محاورة مينون (في الفضيلة)، مرجع سابق، ص 143.
(2) إديث هاملتون: الأسلوب اليوناني في الأدب والفن والحياة، مرجع سابق، ص 36 – 37.

ب- **المعـــرفة والـــنوازع الأربعة**: يقرر نيتشه أن الإنسان تتقاسمه عدة نوازع، متصارعة فيما بينها، فإن سيطر الميل الجمالى على الإنسان، كنا أمام "إنسان جمالى" وإن تسلط النازع الأخلاقي، أصبحنا أمام "الإنـــسان الأخلاقـــي"، أما في حالة غلبة الميل الديني، فإننا نكون بالـــضرورة أمـــام "الإنسان الديني أو المتدين". وأما إذا تغلب نازع المعـــرفة، فإننا في هذه الحالة نكون أمام "الإنسان الناظر". ولو قمنا بمسح مختلف النوازع التي ظهرت في الحضارة اليونانية، لوجدنا أنها تشمل كل ما يمكن أن ينـــزع إليه الإنسان في شموليته، أي في كل زمـــان ومكان وكل ثقافة أو حضارة، فقد ظهرت عند اليونان كل الـــنوازع الممكنة تصورها: فهناك الطراز الديني الذي يمثل واضعي مخـــتلف الأســـاطير والمعتقدات الوثنية ومختلف النحل الدينية، مثل العبادة الديونيزوسية التي تتخذ من النشوة الفنية والجنسية طقوسا لها(*). وهناك الطراز الجمالى عند هيراقليطس الذي فتح نظرة جديدة لم يتم الـــتفطن إلـــيها مسبقا. كما جسد اليونان الطراز الأخلاقي، وهذا يظهـــر عـــند المدارس الأخلاقية السقراطية واللاحقة لسقراط أمثال الأبيقورية والكلبية والرواقية وحتى الشكاك. والطراز الأكثر قوة عند اليونان هو الإنسان الناظر، الذي بدأ أول ما بدأ عند سقراط وتطور بعـــد ذلـــك على يد أفلاطون وأرسطو، الذي بلغ الذروة بواسطة

(*) يبين لنا الشاعر يوربيديس انتشار نوع من الممارسات الطقوسية الباخية (نسبة إلـــى باخـــوس أو ديونيسيوس)، فيها النسوة الباخيات ينشدن مآثر ديونسيسوس علـــى دقـــات الدفوف، والصيحات الفروجية، ويتركن بيوتهن، سعيا وراء هذا الطـــرب الباخـــي، يمجـــدن الرقص والخمر، ويذهبن لأماكن منعزلة لإرضاء شـــهوات الذكور، وبهذا فهن يمجدن أفروديت، آلهة الحب الجنسي أو الحسي. للتوسع يمكن العودة إلى:

- يوربـــيديس: عابـــدات باخوس، ترجمة عبد المعطي شعراوي، عين للدراسات والـــبحوث الإنـــسانية والاجتماعية، الطبعة الأولى، 1997، فقرة 115 - 235، ص 127 - 130.

مـــنطقه، لأن الإنـــسان الناظر، والذي يستعيض بالجدل عن الفن والشعر، لابد له من وسيلة أو آلة وهي المنطق[1].

ب/1- الـــنازع الجمالي: هو النازع الذي يدعونا للنظر إلى العالم باعتـــباره شيئا جميلا، رائعا وعذبا، رغم ما فيه من قسوة وفضاعة وغلظـــة. وأكـــبر من جسد هذه النظرة هو الفيلسوف هيراقليطس والشعراء التراجيديين (هوميروس، اسخيليوس وصوفوكليس)، وأكبر معـــاد لهـــذا النازع هو أفلاطون، لأن هذا الأخير هو: "المتعصب للماوراء وأكبر المفتريين على الحياة، وأكبرعدو للفن أنجبته أوروبا." لـــذا نجد نيتشه يكرر في الكثير من كتبة الصيغة التي أراد أن يذيعها وهي: "أفلاطون ضد هوميروس"[2].

وهـــوميروس هنا، هو رمز الإنسان والفنان التراجيدي، إلى جانب هيراقلـــيطس الـــذي يرى أن النظرة التي تجعل العالم موطن الذنوب والأخطـــاء هي نظرة قاصرة ومقيدة وعامية سطحية، عكس النظرة العمـــيقة التي تكشف أن الوجود: مثل الشعلة النارية التي لا تنطب، ومثل لعبة الفنان أو الطفل الذي يبني ويهدم بأقصى ما يمكن تصوره من البراءة. كما جسد شعراء المأساة هذه النظرة الجمالية من خلال إنتاجهم الشعر المأساوي، فالمأساوي هو مأساوي، من جهة، ولكنه جمـــيل مـــن جهة أخرى. والمسرحية هي التي تحول فضائع ومآسي الوجود والحياة إلى "نازع جمالي فني"، بحيث يشعر الإنسان المشاهد بـــأن الكـــون هو لعبة فنية في يد المصير أو القدر الذي يقهر الكل. والفن اليوناني كما تصوره نيتشه قائم على مبدأين؛ "الأول هو الذي يـــوقظ في المرء زوبعة الوجود نفسه، فيعبر عن ذاته بالهوى والرقص والغناء، وهو مبدأ السكرة والعربدة والحياة الجنسية الصاخبة. بينما

(1) فريدريك نيتشه: جينيالوجيا الأخلاق، مرجع سابق، فقرة III 25، ص 135.

(2) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 676.

مقتـــضى المبدأ الثاني أنه النازع الذي يوقظ فينا ملكة الرؤية والنظام والإبـــداع، وهـــو مـــبدأ الحلم والرؤية والسكينة: المبدأ الأول هو الديونيسوسي والثاني هو الأبولوني"[1].

ب/2- النازع الديني: تعتبر الديانة الوثنية اليونانية (وحتى الرومانية) عـــند نيتشه انتصارا على العدمية البوذية من جهة، وإحياء لقواعد "مانو" التراتبية من جهة أخرى. فهي ديانة عبادة الجسد، ورمز القوة والإخصاب، ورمز كل ما هو محسوس، ومقلصة الفارق بين الإلهي والإنساني أو البهيمي[2].

ولئن كانت الديانة الوثنية تقرب بين المقدس والمدنس، بل تطابقهما، إذ هـــناك مدنسات إلهية ومقدسات بشرية، فإنها كذلك تقترب من النظرة التراجيدية التي تمجد الحياة وتربط الأخلاقي بالطبيعي وتقيمه علـــيه، أي تأســـيس قيمة الخير على الجسد، أو ما يمكن أن نسميه "بـــأخلاق الجسد" حيث يكون الخير هو القوة والصحة والشجاعة والوفـــرة... كما أن العمل على تقريب الإلهي والإنساني في الديانة الوثنية هو، في نظر نيتشه تعبير إبستمولوجي عن وحدة العالم معرفيا، فلـــيس هـــناك ظاهر أو باطن (عالم المثل الأفلاطوني والشيئ في ذاته الكانطي) وليس هناك معرفة حسية أو عقلية (التقسيم البارمينيدي). لكـــن أفلاطون بجدله هو الذي قام بعملية الفصل والتقسيم، وخلق "عـــالم الخير" المستقل والمفارق المتعالي، ومهد بذلك لديانة جديدة، هـــي ديانة الضعفاء والمرضى. وبميلاد المسيحية التي مهد لها أفلاطون فلـــسفيا، انتهـــي العالم القديم، وتم اغتيال الوثنية من خلال: "جعل العالم موضوع تحريم، ورسم الشيطان على جدرانه وأسواره"[3].

---

(1) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, Op.Cit, I aph 325, p 156.

(2) Friedrich Nietzsche: Humain, trop humain II, le voyageur et son ombre, Op.Cit, aph 78, p 273.

(3) Friedrich Nietzsche: Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 196, p 152.

ب/3- النازع النظري: يؤكد نيتشه أنه مع سقراط انتهي زمن الإنسان التـــراجيدي الجمـــالي، وبدأ عهد جديد مشؤوم، هو عهد الإنسان الناظـــر لأنـــه - مثلما أظهرنا سابقا - خاصم ديونيسوس وهاجم التـــراجيديا، وشك في ديانة الجسد واقتلع الفرد اليوناني بأكمله من رابطه التاريخي القديم، الذي يعتبر مصدر تواصل الأعراف والتقاليد اليونانـــية بـــين الأجـــيال[1]. وتعـــزز الإنـــسان الناظر بأفلاطون وأرســـطوطاليس اللـــذين وضعا أورغانون الإنسان الناظر، وأسسا قواعد العلوم والمعارف النظرية والميتافيزيقية. لكن نيتشه ناهض هذا التحول، وقام يحاول نسف كل البناء الذي صممته عقول المنحطين الـــضعفاء بهجـــومه على البرهان الذي هو وسيلة الجدل وهدفه في الـــوقت نفسه، ودفاعه عن هيراقليطس، والفلسفة الرسولية الشعرية الـــشذرية، الـــتي تملـــك قـــيمة فنية أكثر بكثير من كل النظريات الأرسطية[2].

ب/4- الـــنازع الأخلاقي: كانت الأخلاق اليونانية، في مرحلتها الأولى أريستقراطية بامتياز، تمجد الجسد والقوة المتعضية مع السياسة أو الدولة، والمنفصلة عن العقلنة أو التبرير العقلي الجدلي، مثلما فعل ســـقراط ولاحقيه. ثم في مرحلة لاحقة تمت "فردنة الأخلاق" بعدما كانـــت مرتبطة بالجماعة والدولة وبعدما كانت الفضيلة تعني "الفضيلة السياسة" بالدرجة الأولى، لأنها تعبر عن حب الوطن[3]. والتضحية مـــن أجله، لقد أصبحت الأخلاق بعد سقراط تعني الرحمة والعالمية والدينـــية، وفـــردية تنشد السعادة الشخصية مع المدارس المتأخرة:

---

(1) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance II, Op.Cit, IV aph172, p 271.

(2) مونتيـــسكيو: روح الـــشرائع، تـــرجمة عادل زعيتر، دار المعارف بمصر، 1953، ص 6.

(3) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 418.

الأبـيقورية والـرواقية والكلبية... وهذا ما يمكن تسميته بأخلاق المرض والوهن[1].

بهـذه الـنوازع الأربعة: الجمالي والديني والنظري والأخلاقي، التي ظهـرت في الثقافة اليونانية منذ البدايات الأولى حتى عصر الأفول الذي تمثله مدرسة الإسكندرية، استطاعت الذهنية اليونانية أن تنتج نظـرية في المعـرفة تـشمل كل ما يمكن للإنسان أن ينتجه على الإطـلاق، وبذلك استطاعت المعرفة الإغريقية أن تجمع في خبرتها وتجربتها كل "احتمالات العقل".

ج- **المعرفة كفن: إنتقاء النازع الجمالي**: من النوازع المعرفية الأربعة التي وضعها العقل اليوناني، ينتخب نيتشه النازع الجمالي الفني "كنظرية للمعرفة" عند اليونان بإعتباره الأكثرأصالة وتميزا وتعبيرا عن حقيقة هـذه الحضارة وقوتها في عصر العبقرية والنبوغ. فالنـزعة الجمالية هي الغالبة على الشعب اليوناني، إذ أن المقولات المستعملة من طرف الإغريق في وصفهم للظواهر الطبيعية ومحاولة تفسيرها هي مقولات ذات طابـع جمـالي ولـيس ذات طابع منطقي. وتفسير ذلك أن الـصفات الكيفية المباشرة لظواهر الكون المختلفة والمتنوعة لا يمكن معـرفتها إلا من خلال التعبير الكيفي والوصفي الفني والجمالي، في حين أن الطريقة المنطقية القائمة على مقولات مثل "التماثل والتوازن والتناسب" لا يمكن لها التعبير عن حقيقة الظواهر الطبيعية[2].

لقـد تفطـن اليونان إلى أن هذه الطبيعة التي نعيش فيها (وقد كان الـيونان أبـناء طبيعتهم بحق، فأكبر الظواهر الطبيعية كالكسوف وأصـغر الحـشرات كذبابـة النعرة كانت حاضرة في فلسفتهم.) بتـنوعها الكبير وكثرتها الهائلة لا يمكن اختزالها إلى معادلات عددية

---

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 529.

(2) جون ديوي: البحث عن اليقين، مرجع سابق، ص 115 - 179.

أو قــضايا رقمية دقيقة، بل يكفي وصفها بالمقولات الكيفية، التي تتخذ من الذاتية أساسا لها، وكل مقولة ذاتية هي تعبير عن الشعور بالجمــال تجاه الطبيعة المعجزة، وكل استعمال لما هو ذاتي يؤدي بنا إلى النظرة الفنية، أو "نظرية المعرفة الفنية الجمالية" وما انتقاد نيتشه للنظــر والمنطق كأحابيل لغوية، إلا تعبير عن الأصل الفني للمعرفة عــند اليونان. فالعقل والمنطق والروح العلمية مهما كانت دقيقة في التعــبير والمعــرفة لا يمكن لها جمع حقيقة الكون التي تتميز بالتنوع والتعدد إلى درجة استحالة صبها في قوالب عقلية أو منطقية.

لقــد عبر نيتشه عن هذه الثنائية "المتخاصمة" بين الفن والمعرفة كنظر بقوله: "معركة المعرفة مع المعرفة!... كان التحكم عند الإغريق لصالح حــضارة فنــية"[1]. ويقصد نيتشه بهذه المعركة المعرفية؛ الصراع بين المعــرفة كفــن (المعرفة الأولى) والمعرفة كنظر وتأمل خالص (المعرفة الثانــية)، أو الصراع بين الإرادة والعقل، وتحكيمه للإرادة والشعور والعاطفــة لأنهــا تنطوي على كل ما يمت إلى جمال الكون الحسي والجانــب الجــسدي للإنــسان، وتثبت الفتنة الأرضية. وما انحلال حضارة الغرب ككل، بداية من اليونان في القرن الرابع قبل الميلاد، إلا بــسبب انتصار ملكة العقل وهيمنتها على باقي الملكات، أو طغيان الــنازع النظري على النازع الجمالي والديني الوثني. لقد انتصر العقل، حسب نيتشه، بعدما كان صوته خافتا أو متوازنا مع صوت آخر في العــصر التــراجيدي، وكان هذا الانتصار للعقل على حساب الطاقة الإبداعــية الــتي تصدر عن الغريزة والإرادة اللامعقولتين. ومنه يمكن القول أن نظرية المعرفة عند الإغريق في عصر قوتهم قائمة على الأدب لا العلم، على الحدس لا المنطق، على الإرادة لا العقل[2].

---

(1) Friedrich Nietzsche: Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 36, p 47.

(2) رونالد سترومبرج: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، مرجع سابق، ص 493 – 494.

أما سبب انتخاب وتمجيد نيتشه "لنظرية المعرفة الفنية" عند الإغريق فهـــو يعـــود إلى توجه الفن دائما إلى الحياة، كما هي موجودة في الظاهر، لا إلى ماهو أعلى من هذه الحياة، كما هو الحال بالنسبة إلى العقـــل، الذي أول ما يفعله هو الإعلان عن "زيفية الظاهر" وخطأ الحواس، وبالتالي عن ضرورة البحث عن الحقيقي في مقابل الظاهر، والثابت في مقابل المتحرك. وهو ما عبر عنه نيتشه عندما قال: "عند الإغـــريق كـــل شيء يتحول إلى حياة! أما عندنا فكل شيء يبقى معـــرفة"[1]. إن المعـــرفة الحقة هي التي تتوجه إلى الحياة، والأرض والجسد والمحسوس، هي المعرفة الفنية والجمالية. لا المعرفة من أجل المعرفة، أو المعرفة التي تتجه إلى الذهني والمفارق البعيد.

3- الجانب الأكسيولوجي:

يـــشمل مـــبحث القيم، في الفهم الفلسفي المألوف، قيمة الخير التي تقابل علم الأخلاق، وقيمة الحق التي تقابل علم المنطق، وقيمة الجمال التي تقابـــل فلـــسفة الفـــن والجمال. لكن نظرة نيتشه للقيمة هي أكثر أهمية واتساعا مما نعتقد، فوصفه بفيلسوف القيمة والأخلاق ليس عبثا، حتى أن "أوجين فينك" اعتبر المعادلة الرئيسية لفلسفة نيتشه بأكملها هي: "الوجود يساوي القيمة"[(*)(2)]. أي تأويل الكائن أساسا كقيمة، أو إخضاع الحقيقة للقيمة. وهذا يعني أن القيمة أكثر التصاقا بالوجود والحياة من الحقيقة. إن القيمة أكثر تعبيرا عن الإنسان ككائن أرضي له منظور، لذا سوف نحاول

---

(1) Friedrich Nietzsche: Le livre de philosophe, op. cit, aph 47, p 53.

(*) وهـــي الأطروحة التي طورها الدكتور جمال مفرج في رسالة الماجستير التي أعدها حـــول "فلسفة القيمة عند نيتشه"، وناقشها في جامعة منتوري (1997) ونشرها تحت اسم "نيتشه الفيلسوف الثائر" (افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2003).

(2) Eugen Fink: La philosophie de Nietzsche, Op.Cit, p 229. Et André Comte- Sponville: la brute... in: pourquoi nous ne sommes pas nietzscheéns, Op.Cit, p 77.

في هـــذا المقـــام دراسة: الأخلاق والفن والسياسة عند الإغريق كتجل لعظمتهم وعبقريتهم كما يكشفها نيتشه، منحرفين في ذلك بعض الشيء عن الترسيمة الأكاديمية لمبحث القيم.

أ- **الأخـــلاق اليونانية بين التراتبية والمساواة:** يقول نيتشه بعد تحديده المـــشهور لأخلاق السادة وأخلاق العبيد: "إن التعارض الأخلاقي الأول بين حسن وسيئ، يقابل نقيض أطروحة نبيل وحقير... ومن الراسخ لدى كل النبلاء أن العامة كذّابة، والـــ: "صادقون" كان هو الاسم الذي يمنحه النبلاء لأنفسهم في اليونان القديمة، ومن الجلي أن التـــسميات الأخلاقـــية كانت في البداية، منسحبة على الناس، ثم امـــتدت فيما بعد لتشمل الأفعال"[1]. وهذا ما يعني أن أصل الحكم الأخلاقـــي يعـــود إلى الطـــبقات والأفراد وخصائصم ومكانتهم الاجتماعـــية، وليس إلى الفعل في حد ذاته، فالأخلاق اليونانية هي أخـــلاق قائمة على مبدأ تراتبية الأفراد اجتماعيا، لأن البشر عندها ليسوا متماثلين، ذلك هو الصوت الصادر من العدالة عندها[2].

ونموذج الأخلاق اليونانية نجده في شخصية "إوليس Ulysse" الذي يتميـــز بالاستعداد للكذب والانتقام الشنيع والاحتيال، والتصرف بمهـــارة في مخـــتلف الظروف والمتغيرات، والتظاهر إذا كان الموقف يقتـــضي ذلك، ومعاملة الند بالند، والعناد البطولي[3](*). ولو تأملنا

(1) فريدريك نيتشه: ماوراء الخير والشر، مرجع سابق، IX فقرة 259، ص 178.

(2) Friedrich Nietzsche: Fragments posthums, Op.Cit, aph 3[39], p 71- aph 12 [43], p 428.

(3) Friedrich Nietzsche: Aurore, Op.Cit, aph 306, p 199.

(*) هذه الصورة التي نقلها نيتشه قريبة من الصورة التي قدمها له يوربيديس الذي ذكره تحت اسم "اوديسيوس" ابن سيسفوس (وهو نفسه أوليس ويترجم أيضا عوليس) حيث قـــام بأخـــذ افيجينـــيا بنت أجاممنون من شعرها دون رحمة، للتضحية بها من أجل الجـــيش اليوناني الذي عجز عن الإبحار بسبب انعدام الرياح في خليج "أوليس". كما أن الـــصورة التي قدمها نيتشه لسلم الأخلاق اليونانية المرتبطة بالديانة الوثنية، قريبة جـــدا إلى حد الاعتقاد بأنه استوحاها من الترسيمة الماكيافيلية التي تقول: "إن ديانتنا

القـــيم الأخلاقـــية كمـــا ينظر إليها اليوناني ونيتشه، لوجدنا أنها تستجيب لما هو متأصل في الإنسان، ولا تقوم بقمع أهوائه وطبيعته، مـــثلما نجـــد ذلـــك في بعض الأخلاقيات التي تلغي بصورة مطلقة الأولاع الطبيعية، سواء المنظومة المسيحية أو الكانطية، وهو ما جعل نيتشه يقول: "... إن الأخلاق المضادة للطبيعة، أي تقريبا الأخلاق الملقنة، الممجدة، المنصوح بها إلى هذا اليوم، تسير على العكس تماما ضد غرائز الحياة"(1).

ومنه فإن الأخلاق الإغريقية تأسست في نظر نيتشه، على الصحة والوفرة في الحياة، وعلى الجسد والأرض، وعلى القوة والسيطرة. وتأســـست كـــذلك علـــى الرجولة، وهكذا، فإذا كانت باقي الحضارات والثقافات وحتى الديانات تعتبر الإتصال الجنسي بين الـــرجال مـــن أكبر الرذائل الأخلاقية وأعظم الآثام الدينية، فإن هذه القيمة عند اليونان مقلوبة: "لقد كانت العلاقات الإيروسية بـــين الرجال والمراهقين، عند درجة تتجاوز فهمنا، هي الشرط الوحـــيد والضروري في كل هذه التربية الرجولية... فكلما أقيم

تحـــبذ فـــضائل التواضع والتأمل على فضائل الفعل. إنها تضع السعادة القصوى في الذلـــة، ونكران الذات والإعراض عن الأشياء الإنسانية، أما الأخرى (الديانة الوثنية الإغـــريقية والـــرومانية) فتـــضع الخير الأسمى في عظمة النفس، وقوة الجسم وكل الخاصـــات التي تجعل الإنسان مهابا." كما نجد فصولا كثيرة من "الأمير" فيها يمجد ماكيافيلـــي صـــفات القـــسوة والهيبة واللاإنسانية واستعمال الأساليب الحيوانية التي تقتضي الذكاء(الثعلب) والقوة (الأسد). نقلا عن:

- يوربـــيديس: افيجينـــيا في أوليس، ترجمة اسماعيل البنهاوى، وزارة الإعلام، الكويت، فقرة 139، ص 96.
- نـــيكولو ماكيافيلـــي: الأميـــر – خطـــاب فـــي فـــن تدبير الحكم، ترجمة عبد القـــادر الجموسى، مطبعة الكرامة دار الأمان الرباط، الطبعة الأولى، 2004، ص 89 – 94.
- محمـــد المزوغـــي: نيتـــشه ونقـــد الـــدين (مقـــال فـــي الأنتـــرنت: (http: //www. hadatha 4 syria. org

(1) فريدريك نيتشه: أفول الأصنام، مرجع سابق، V فقرة 4، ص 39 – 40.

وزن كـبير لهـذه العلاقـات، كلمـا انخفضت مخالطة الرجال للنساء"[1].

إن في هـذا ما يدل على أن أخلاق الشعب الإغريقي وإلى وقت متأخـر، كانـت قائمـة على أساس رجولي في مقابل اضطهاد المـرأة وتهميشها، من خلال جعل وظيفتها الأساسية لا تتجاوز الوظـيفة الطبيعـية للإنجـاب والتربية، وكان انتشار العلاقات الجنـسية خـارج إطـار الزواج من الظواهر الشائعة في المجتمع الـيوناني، سـواء عند العامة من الناس أو الخاصة، عند رجال الـسياسة أو الفلاسـفة والـشعراء. لم تكن المشكلة عند الفرد اليوناني تكمن إذن في نوع العلاقات الجنسية - أي تفضيل المرأة أو تفضيل الغلام بالنسبة للرجل - بل كانت المسألة تطرح على مـستوى الإفـراط والاعـتدال في العلاقات الجنسية، فالإكثار والمداومـة في ذلك هو غرور وإفراط، وهو فقط ما كان يعتبره اليوناني رذيلة[2].

هـذا، ويعـبر "ديـورانت" عن حقيقة الأخلاق اليونانية قائلا: "المعايير الخلقية عند الآخيين تختلف عن معاييرنا اختلاف فضائل الحـرب عـن فضائل السلم... ويرى (اليوناني) أن من حقه أن يفتـرس كـل ضـعيف، وأسمى الفضائل في رأيه فضيلة الذكاء المقرون بالشجاعة والقسوة. وليس الرجل الصالح عنده هو الرجل اللطيف المتسامح، الأمين الرزين، المجد الشريف، بل الذي يحارب ببـسالة وكفايـة... لقـد كـان ثمة نيتشيون قبل نيتشه وقبل

(1) فـريدريك نيتشه: إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، مرجع سابق، V فقرة 259، ص 144.

(2) ميـشيل فوكـو: هـمّ الحقـيقة، تـرجمة مـصطفى المـسناوي ومصطفى كمال ومحمـد بولعـيش، منـشورات الاخـتلاف، الجزائـر، الطـبعة الأولى، 2006، ص 68 - 74.

ثـــرازمكس[*]. ولفظ الفضيلة Virtus مشتق من لفظ الرجولة Arete (أو Vir الذي يعني الرجل) وهو صفة آريس أو المريخ، وهو إله الحرب"[1]. وهذا يعني أن الأخلاق القائمة على المساواة والـــرحمة لا تمـــت إلى اليونان بأية صلة، وكل من نطق بكلمة مساواة وعمل على تحقيقها، يعتبر بالضرورة عدوا في نظر نيتشه، كالرواقية والمسيحية وجان جاك روسو والإشتراكية.

ب- **الفن اليوناني والدنيوية**: إذا كان الفن هو أكبر شيء دافع عنه نيتشه طيلة حياته، فإن اليوناني هو نموذج كل الفنون التي تعبر عن عبقرية الإنـــسان، وعـــن وعيه التراجيدي، سواء الفنون المسرحية المرفوقة بالموســـيقى والشعر، أو الرسم والنحت... الموجهة لخدمة الإنسان. ولأن الفكـــر الـــيوناني القديم كان يرى في الإنسان الغاية النهائية للطبـــيعة، ولا يقـــبل التضحية والافتداء به، كما حدث لاحقا مع اللاهـــوت المسيحي[2]، فإن كل الفنون، خاصة الموسيقى، كانت تنمو بصورة متجاورة ومتعادلة مع الفكر والفلسفة، ولم يكن هناك انفـــصال بين المعرفة والفن في العصر التراجيدي[3]. لقد كان الفن

(*) أو ثرازيماخوس وهو عنوان المقالة الأولى من الجمهورية، والتي قصد أفلاطون أن يجعلهـــا محاورة مستقلة بعنوان اسم هذا السفسطائي، والتي كتبها في مرحلة الشباب قـــبل بقـــية محـــاورات الجمهورية التسعة. وثرازيماخوس هو الذي قدم موقفه من الـــسؤال الـــذي طرحه سقراط حول: ماهية العدالة؟ فكان قوله أن العدالة هي تحقيق مصالح الأقوى، ورعاية صالح الحكم القائم لأنه هو الأقوى. بتصرف عن:

- أفلاطون: الجمهورية، مرجع سابق، ص 19 – 23.
- عبد الرحمن بدوي: أفلاطون، مرجع سابق، ص 93.

(1) ول ديـــورانت: قـــصة الحـــضارة – حـــياة الـــيونان، الجـــزء 6، مـــرجع سابق، ص 96 – 97. وول ديـــورانت: قـــصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء 7، مرجع ســـابق، ص 101. وول ديـــورانت: قصة الحضارة – قيصر والمسيح أو الحضارة الرومانية، الجزء 9، مرجع سابق، ص 49.

(2) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance 11, Op.Cit, IV aph 408, p 329.

(3) Friedrich Nietzsche: Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 190, p 145.

اليوناني موجها للحياة مثلما كان نابعا منها أيضا، لأن الحياة أو الوجود المحايـــث كـــان، للإغريقي هو كل شيء، وليس خارجه شيء آخر، والموت ذاتها داخلة في بنية الحياة، وليس يعلو عليها شيء البتة[1].

ولمـــا كـــان الفـــن الـــيوناني يعالج مواضيع مرتبطة بالدين والآلهة والكائنات الغير طبيعية، مثلما نجد ذلك في المسرحيات التراجيدية، فـــإن محور هذه المعالجة كان هو الإنسان، لذا لا يمكن وصف الفن الإغريقي إلا بصفة الإنسانية والدنيوية في مقابل الفن الشرقي الموجه للموتى والملوك. لقد كانت المسارح اليونانية تضم أكبر عدد ممكن من المتفرجين، والذي كان يصل في بعض المسارح الكبرى إلى اثنين وثلاثـــين ألـــف متفـــرج، وهو عدد ضخم حتى بالمعايير المعاصرة المتطورة. وهذا يدل على أن الفن المسرحي المرفوق بالموسيقى كان عنـــصرا أساســـيا في حـــياة الإغريقي، حتى أن حكومة بريكليس خصصت ميزانية حق المشاهدة للمواطن الفقير.

وتظهر إنسانية الفن الإغريقي كذلك في النحت، إذ نجد منحوتات الآلهـــة في صـــورة إنـــسانية - إنسانية جدا، حيث يتم تحديد أدق تفاصيلها المادية، وكان النحت اليوناني هو السباق إلى تصوير العري أو مـــا يـــسمي بالفن الجريد، وهذا يعكس إفراط الفن اليوناني في الإنـــسانية، عكـــس الفن الشرقي الذي كان منفصلا عن الإنسان مقارنة بالفن اليوناني، إذ أن الأهرام المصرية لم تخصص للإنسان بما هـــو مواطن له الحقوق المدنية، بل بنيت من أجل إنسان مفرد، هو الملـــك أو الفـــرعون، لذلك صورالفن الشرقى الآلهة في صور تعلو الإنسان، وترفض تشبيهها، أو جعلها أنثربومورفية[2].

---

(1) عبد الرحمن بدوي: الموت والعبقرية، مرجع سابق، ص 18.

(2) لطفـــى عـــبد الـــوهاب يحيـــى: اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، مرجع سابق، ص 210 - 279.

هذا، ولم يخصص النحت اليوناني، لتمجيد الآلهة فقط، بل أرخ للعديد مـــن الشخـــصيات، من خلال وضع منحوتات لهم، لازالت موجودة حتى الآن في المتاحف العالمية، أمثال سقراط الأثيني (المتحف البريطاني) وبريكليس(الفاتكان)[*] وصولون، وسقراط مع أسبازيا (المتحف الوطني بـــنابولى) وزينون الإيلي، وأنتيسثان (الفاتيكان بروما). لقد كان الفن اليوناني، مقارنة بالفن المعاصر، يتميز بصفة فريدة هي اتصاله الدائم بالحـــياة اليومـــية، بل إنه كان يخدم هذه الحياة واحتياجات البشر، عكـــس ما نلاحظه اليوم، حيث انحجب الفن في المتاحف، ولم يعد يطلع عليه الإنسان إلا في لحظات قليلة ومعدودة[1].

ج- **الغريـــزة السياسية عند الإغريق:** إن القيام بمقارنة تصور الإغريقي للسياسة والدولة، بالتصور الحديث والمعاصر، سوف يصدمنا حقا. فقد كان الفرد اليوناني يعرف جيدا أن الدولة هي الشرط الضروري لكينونـــته، فهي لم تكن تمثل في نظره تلك الحواجز المانعة والحدود المعيقة، أو ذلك المراقب المتسلط، بقدر ما كانت تمثل ذلك الرفيق في درب الحياة الصعبة[2].

(*) خصـــصت الباحـــثة ميشلين سوفاج المهتمة باليونان كتابا عنوانه سقراط، قدمت فيه أكبـــر قـــدر من المنحوتات اليونانية التي تتخذ الفلاسفة والطقوس الدينية والرياضية موضوعا لها، كما عرضت بقايا العملة اليونانية (الدراخما Tétradrachme) وصور المـــسرحيات الكومـــيدية الأثينـــية في القرن الرابع قبل الميلاد، ودروس الموسيقى ومخـــتلف التدريـــبات الرياضـــية حـــيث المصارعون عراة. ونهر اليسوس أين تم اخـــتطاف اوريثيا من طرف بورياس (التي ذكرها أفلاطون في فايدروس، ص 36) والـــصورة الممثلة لهذه الحادثة المحفوظة في متحف ميونيخ، ومنحوتة موت سقراط الموجـــودة في متحف اللوفر. وعملة جزيرة ساموس البرونزية في القرن الثاني بعد المـــيلاد وعلـــيها صورة فيثاغورس، ومجموعة من المخطوطات اليونانية الأصلية والمنسوخة لاحقا. مع نصوص حول سقراط وشخصيته. للاطلاع يمكن العودة إلى:

- Michelline Sauvage (avec la collaboration de marie sauvage): Socrate et la conscience de l'homme, éditions du seuil, France 1956.

(1) ول ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 134.

(2) Friedrich Nietzsche: Sur l'avenir de nos établissements d'enseigment, Op.Cit, 3e conférance, p 132.

لقد كان الشعب اليوناني القديم، "سياسيا بالفطرة"، والنشاط السياسي لم يكن خاصا بفرد دون آخر، أو طبقة دون أخرى – رغم بعض التحديدات التي وضعها صولون وبيركليس أين تتم مراعاة الضرائب التي يدفعها المواطن، لذا كانت هناك مناصب غير متاحة لأي مواطن – إنما كان لكل مواطن الحق بل الواجب في العمل السياسي، وحتى سقراط رغم انتمائه للطبقة الدنيا فقد شغل منصبا سياسيا وقانونيا. وهذا الميل الفطرى للعمل السياسي نابع من قناعة اليوناني بأن المصالح العامة أسبق بكثير من المصالح الخاصة، وهذا ظاهر في خطبة بريكليس التي قال فيها: "القوة والسلطة في الدولة إجمالا أجدر لفائدة الأفراد بالذات، من الرخاء لكل واحد، إذ أن الفرد الذي حالفه الحظ، ليس دون غيره انعمارا بخراب وطنه بينما الفرد السيئ الحظ، في وطن مزدهر، له حظ أكبر في النجاة"[1].

إن هذا القول جعل نيتشه يقول عن بيركليس بأنه: "أكبر الانكساغوريين، وأقوى وأشرف رجل وجد على الاطلاق... لقد كان يتوجه الى شعبه كخطيب، عام، وبأسلوب أولمبي، وكان من رخام ملؤه الجمال الصارم والثابت، لقد كان صافا، وملتفا في معطفه دون أن يزعج طياته، ودون أن تتحرك ملامح وجهه، ودون أن يتبسم، وبصوت متناسق وقوي... وكان يبدو وكأنه مختصر كون انكساغوراس"[2]. وإذا كان نيتشه مثلما أظهرنا ذلك سابقا يعتبر انكساغوراس من فلاسفة التراجيديا، لأنه اكتشف مأساوية الوجود القائم على اللاغائية والصدفة والعمى والآلية، وبالتالى اللاعقلانية، فإن بريكليس لا يقل مأساوية عنه، ويظهر ذلك في قوته التي تعبرعن

---

(1) ثيوكاريس كيسيديس: هيراقليطس جذور المادية الديالكتيكية، مرجع سابق، ص 22– 42.

(2) فريدريك نيتشه: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، فقرة 19، ص 95 – 96.

تحدي الإنسان لرهبة الوجود، ومحافظته على ميزة الشعب اليوناني من خـــلال تقـــنين الانتخاب وجعله حكرا على الأبناء الشرعيين الذين يـــولدون من آباء أثينيين، وكان شديد الارتباط بالفلسفة من جهة إذ كان يكن أكبر الإجلال والإعجاب لأنكساغوراس، ومن جهة أخرى كـــان يمـــيل إلى الفن من خلال تأثره بفيدياس(1)(*). ويواصل نيتشه تمجـــيد بـــريكليس من خلال جعله القائد السياسي للثقافة المأساوية عـــندما يقـــول عنه: "إن هذه الثقافة التي كان سوفوكليس شاعرها، وبريكليس هو رجل دولتها، وهيبوقراط هو طبيبها، وديموقريطس هو خـــبيرها في العلـــوم الطبيعـــية، جديرة بأن تدشن باسم أحد هؤلاء المعلمـــين، السوفسطائيين، لكن ولسوء الحظ... تعرضت لهوجومات أفلاطون وكل المدارس السقراطية"(2).

ويـــربط نيتشه بين الفلسفة المأساوية والحياة السياسية عند اليونان إلى درجـــة أن وحـــد بينهما قائلا: "الفلسفة الإغريقية القديمة ليست إلا فلـــسفة رجـــل الدولة. كم هو البؤس الذي يعيش فيه رجال دولتنا! وبالمناسبة هذا هو الذي يميز أكثر المرحلة السابقة لسقراط عن المرحلة اللاحقة عليه: "لقد" كان الإغريق مع أمباذوقليس وديموقريطس على الطـــريق الـــصحيح في تقديـــر الوجود الإنساني تقديرا صحيحا، لا معقولية معاناته؛ بينما لم يبلغوا ذلك مع سقراط. إن النظرة النـــزيهة والمنصفة للناس هي التي تنقص جميع السقراطيين، الذين ملؤوا رؤسهم

---

(1) ول ديـــورانت: قـــصة الفلـــسفة – حـــياة الـــيونان، الجـــزء 7، مـــرجع ســـابق، ص 17.

(*) مـــن أكبـــر وأشـــهر نحاتـــي اليونان في العصر البيريكليسي، هو الذي نحت (رفقة أعـــوانه) تماثـــيل البارتـــنون وأشهرها هو تمثال أثينة بارثنوس المنقوش من العاج والذهب. انتهز معارضي بريكليس ضياع بعض الذهب والعاج من محترف (ورشة) فـــيدياس فاتهمـــوه بالسرقة وتمت ادانته. نقلا عن: ول ديورانت: قصة الحضارة – حياة اليونان، الجزء 7، مرجع سابق، ص 115.

(2) Friedrich Nietzsche: Aurore, Op.Cit. aph 168, p p 133 -134.

بالتجـــريدات الشنيعة الحقيرة (الخير، العادل)... لقد فقدوا سذاجتهم بـــسبب سقراط، بينما كانت أساطيرهم ومآسيهم أكثر حكمة بكثير مـــن علم أخلاق أفلاطون وأرسطو. وفلسفة رواقييهم أو أبيقوريهم تـــبدو فقيرة جدا مقارنة بشعرائهم ورجال الدولة السابقين"[(1)]. لقد كـــان العنـــصر السياسي، حسب نيتشه، علامة من علامات النظرة المأساوية للوجود، إذ عمل رجال السياسة على تنظيم المدينة وجعلها قـــوية في مجابهة الدول الأخرى، وهو مظهرا من مظاهر خلفية فكرية مأســـاوية مفادها أن التنظيم عمل وتخطيط إنساني وليس موروثا إلهيا جاهزا، وما بريكليس إلا نموذج لهذه القوة الكبيرة.

وقـــبل بـــريكلس كان هيراقليطس يقول عن الدولة: "يجب أن يقاتل الشعب دفاعا عن القانون كما يقاتل دفاعا عن الأسوار." وهذا ما يثبت مـــرة أخرى التلاحم بين الفلسفة والسياسة في العصر المأساوي عكس الفلـــسفة المتأخرة، حيث كان أبيقور مثلا ينصح الحكماء بالابتعاد عن النـــشاط السياسي، والعزوف عن الجدال والصراع المديني، سعيا وراء الهـــدوء والسكينة. هذا، ويشير هيجل إلى أن كلمة أثينة ليس لها معنى واحـــد فقـــط عند الشعب الإغريقي، فمن جهة هي ذلك المجموع من المؤسسات السياسية والقانونية التي تشرع للدولة، ومن جهة أخرى هي الآلهـــة أثيـــنة التي تمثل روح الشعب ووحدته[(2)]. لذا لا يمكن وصف الـــيوناني في العصر التراجيدي القوي إلا بأنه: "رجل سياسي في ذاته" وليس هناك في نظر نيتشه من يقابله في جميع الحضارات بهذه الصفة أي: التضحية اللامشروطة بكل مصالحه لخدمة وقوة الدولة[(3)].

---

(1) Friedrich Nietzsche: Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 193 - 196, pp 147 - 152.

(2) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ – العقل في التاريخ، مرجع سابق، ص 125.

(3) Friedrich Nietzsche: cinq préfaces à cinq livres qui n'ont pas été ecrits. In La philosophie à l'époque tragique des grecs, Op.Cit, aph 3: L'état chez les grecs, p 186.

رابعا: نتائج الفصل الثالث

هكذا، ومن خلال تحليل العناصر السابقة نستنتج ما يلي:

1- رغم أن الاسم الذي يطلقه نيتشه على فلسفة المرحلة الثالثة من تاريخ الفلسفة اليونانية هو: "المدارس مابعد- سقراطية" وفي بعض الأحيان الأخرى "المدارس مابعد- أفلاطونية". ورغم اختلاف الترسيمة والتسمية، إلا أن الجوهر واحد. فأفلاطون لم يفعل شيئا غير إكمال وتطوير المسار السقراطي. ومنه يمكن إعتبار الفلسفة المتأخرة بمثابة: "تركة سقراطية – أفلاطونية"[1]. وإذا كان هناك من يعتبر أن "أعظم تراث عملي خلفه اليونان في الفلسفة لم يكن في فخامة أفلاطون ولا في سعة علم أرسطو، بل نجده في المذهبين العمليين، مذهبي زينون وأبيقور كما نجده في تشكك بيرون"[2]. فإن نيتشه لا يوافق على هذه المقولة وهذا الاعتبار، ويرفض الفلسفة النظرية التأملية (الميتافيزيقية) مثلما يرفض الفلسفة العملية، على حد سواء لصالح الفلسفة التراجيدية.

2- نفهم من تحليل نيتشه للفلسفة المابعد – سقراطية وخصوصا من قوله: "عندما تصير الأخلاق موضوع عناية واهتمام، فاعلم أن ذلك علامة شقاء وضيق." وقوله: "سقراط، أريستيبوس، المغاريين، الكلبيين، أبيقور، بيرون: هجوم عام ضد المعرفة لصالح الأخلاق"[3]،

---

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 251.

(2) جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، مرجع سابق، ص 12. وهو قول John Pentland Mahaffy في كتابه "فكر وحياة اليونان "Greek life and thougth"، ويذكره كذلك عثمان أمين في كتابه حول الرواقية.

(3) Friedrich Nietzsche: La volonté de puissance I, Op.Cit, I aph 67 - 72, pp 28 - 31.

أن الطابـــع العـــام لهذه المرحلة هو "المسألة الأخلاقية". وهي بذلك تخـــتلف عـــن خـــصائص فلسفة العصور السابقة التي كانت تتميز بالـــبحث في أمـــور الميتافيـــزيقا والفيزيقا. وهذا التهرب من هذه المواضـــيع مـــن أجل الأخلاق هو بعينه ضعف وتقهقر ونقص في القـــدرات العقلية الإغريقية. بل أكثر من ذلك نجد فلاسفة العصر الـــثالث يسخرون من الميتافيزيقيين الأوائل، الذين انغمسوا حسب اعـــتقادهم في التأمل النظري المجرد، فحصل لهم مثل الذي: "يبحث على الحصى بدلا من الخبز." أي مثل الجائع الذي يفكر وينظر، دون أن يـــبذل أي عمـــل أو ممارســـة[1]. إن الفلسفة اللاحقة لسقراط وأفلاطون لا يمكن سوى اعتبارها تراجعا وانكماشا للفكر اليوناني مقارنة بما تم تحقيقه في الأزمنة النظرية. إنها تراجع على التراجع، فإذا كـــان عـــصر الانحطـــاط الـــسقراطي هو تراجع عن عصر القوة التـــراجيدي، فـــإن عـــصرالمدارس الأخلاقية هو تراجع مضاعف ومزدوج.

3- إن الـــصفة العامـــة الـــتي تجمع، حسب نيتشه، المدارس الأخلاقية المابعد - سقراطية إجمالا هي: "النشدان المقزز للسعادة" أو "السعي الدنيـــئ وراء الـــسعادة"[2]. وهـــذا مـــا يجعل النـــزعة الفردية - الشخـــصية، تطغـــى على التفكير اليوناني، وتطفو على السطح في مقابل الغياب الكلي للوازع السياسي والمصلحة العامة، كما كانت في زمن دولة - المدينة. وتوصل نيتشه إلى أن المقارنة بين الفلاسفة القدامى، أي فلاسفة العصر التراجيدي حيث عبقرية اليونان بلغت قمـــتها وأوجهـــا، بالفلاسفة المتأخرين على أرسطو، تكشف عن الاخـــتلاف الكـــبير والتباين الشاسع ويظهر ذلك أولا في: تحالف

---

(1) عبد الرحمن بدوي: اشبنجلر، مرجع سابق، ص 204 - 205.

(2) Friedrich Nietzsche: Le livre de philosophe, Op.Cit, aph 193, p 147.

الفلـــسفة القديمـــة – التراجيدية مع الفن، فكل الألغاز الكونية التي كانت تواجه المفكر المأساوي، كانت تُحل من خلال الفن والنظرة الجمالـــية المـــسرحية. ويظهـــر، ثانيا، في كون الفلسفة القديمة – التـــراجيدية غـــير "فـــردية سعادية منطقية" عكس فلسفة المدارس الأخلاقية المتأخرة، فالأولى متجردة تماما من السعي الدنيئ للسعادة الـــسلبية، في حين أن الثانية فردية، لأن الفيلسوف فيها ركز على كيفية خلاص الفرد وأهمل المجموع أو الدولة، وهي سعادية لأن كل التنظيرات والتحليلات الفلسفية كانت موجه لكيفية تحقيق السعادة (الأتراكـــسيا، العيش الموافق للطبيعة، العودة إلى الحيوانية الطبيعية، تعليق الأحكام، العودة إلى الله بالتصوف.)

إن كـــل هـــذه الفروق تجعلنا نقول إن الفلسفة اليونانية في المرحلة الثالـــثة الممـــتدة من القرن الثالث قبل الميلاد إلى غاية القرن الثاني وحتى الخامس بعد الميلاد – حيث تم إغلاق كل المدارس الفلسفية التي تضم كل المذاهب الأخلاقية المختلفة – لم تستطع استعادة مجد الفلسفة التراجيدية، بعـــدما أفـــسدته مرحلة النظر السقراطية – الأفلاطونية، بقدر ما دفعت الانحطاط إلى أقصى درجاته.

الخاتمة أو قراءة في قراءة نيتشه للفلسفة اليونانية

رغـــم أن الوظيفة المنهجية للخاتمة أو الإستنتاج هي الوصول إلى حل نهائـــي وتام للإشكالية أو مجموع المشكلات المطروحة في مقدمة البحث، إلا أن طبـــيعة الفكـــر الفلسفي اللا- منغلق، وخاصيته المتجددة والقابلية للفتح والإثـــارة المتكررة، تجعلنا عاجزين عن وضع نتائج توصف بالنهائية والثابتة، وعاجزين كذلك عن الوصول إلى نهاية قصوى. وفي حالة الموضوع الذي تم بحـــثه في هـــذا العمل؛ "نيتشه والإغريق" ارتأينا أن نوزع الخاتمة على النقاط التالية: نقد نيتشه في أرائه بالتفصيل وحسب ترتيب الفصول الثلاثة، ثم العمل علـــى الإجابة على الأسئلة المطروحة في مقدمة البحث، وأخيرا تحديد الطابع العام والقيمة الإجمالية لقراءة نيتشه للفلسفة اليونانية.

أ- إن الإطـــلاع على كل الفلاسفة الذين درسوا فلسفة نيتشه، يجعلنا نصل إلى قناعة مفادها أن: "كل نيتشوي انقلب على نيتشه". بمعنى أن كـــل فيلـــسوف ومفكر أو حتى باحث مبتدأ درس فكر نيتشه، يتأثر بالضرورة بمواقفه، ويدور في فلكه، لكن هذا الدوران سرعان ما يتحول إلى "سهم الخروج". وهذه هي الخلاصة التي توصل إليها ياسبرز، الذي يعد من أكبر قراء ومؤولي فلسفة نيتشه، حيث أعلن في كـــتابه "نيتشه، تمهيد لفلسفته": "بأن التفلسف مع نيتشه يؤدي ويـــدل على معارضته بصورة دائمة"[1]. لذا يجب العمل على تجاوز

(1) Pierre- André Taguieff: Le paradigme traditionaliste: horreur de la modernité et antilibéralisme. Nietzsche dans la rhétorique réactionnaire. In «pourquoi nous ne sommes pas Nietzscheéns», op. cit, p 290.la phrase est: «philosopher avec Nietzsche signifie s'affirmer continuellement contre lui».

نيتشه ونقد مواقفه على أساس القاعدة القائلة: "لقد كان المفكرون السابقون عمالقة بحق، أما أنا، وإن كنت مجرد عصفور فإنني أحط على رأس العملاق وأرى أبعد ما رآه"[1]. إن هذه القاعدة هي التي جعلت الدارسيين بعد ياسبرز- خليفة نيتشه في جامعة بال - يتكلفون بفحص نقدى لكل المشاريع التأويلية التي اقترحها نيتشه بخصوص الفلسفة اليونانية.

وقبل الولوج في النظرة النقدية التي مارسها الفلاسفة بمختلف مذاهبهم ومنطلقاتهم، تجدر الإشارة إلى أن هناك صعوبة منهجية تواجه الباحث عندما يحاول نقد ومراجعة وتفكيك أفكار نيتشه. وتتمثل في أن "النقد يتطلب معيارا يمكن أن يقاس عليه ما هو معطى في أية حالة خاصة... فالنقد بدون معيار يعد عبثا، وتقويم شيء ما لا يمكن أن يتم إلا بالرجوع إلى شيء آخر سواه: الشيء الأول هو المراد تقديمه، والثاني هو المعيار المستخدم"[2]. فهل نستعمل المعيار المنطقي لمحاكمة أفكار نيتشه وهو الذي يقول: "أن سعة التناقضات في داخل فكر تكشف عن عظمته"[3]. وهل من الممكن تطبيق قواعد المنطق الصوري الكلاسيكي على فكر وفلسفة همهما هو تجاوز تلك القواعد باستمرار، والعمل على التحرر منها[4]. وهل يمكن أن نستعمل مقولة الموضوعية التاريخية، ونيتشه هو الذي وصف المؤزخون الذين يستعملون هذه المقولة بالسذج والسطحيين في الفقرة السادسة من كتابه عن فوائد ومضار التاريخ على الحياة؟

---

(1) كارل ياسبرز: تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، مرجع سابق، ص 50.

(2) روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، مرجع سابق، ص 256.

(3) كارل ياسبرز: عظمة الفلسفة، مرجع سابق، ص 177.

(4) إدوار جونو: الفلسفة الوسيطية، ترجمة على زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1982، ص 62.

إن كل هذه التساؤلات تجعلنا نشعر بالإحراج والصعوبة المبدئية في تحديـــد معيار نقد الفكر النيتشوي الذي يرفض كل معيار مألوف، لكنه إحراج سرعان ما يزول على اعتبار أن رفض العقل لا يتم إلا بالعقـــل ذاته. أو مثلما لاحظ ذلك فيلسوف "اللامنتمي والوجودية الجديدة" كولن ولسون عندما قال: "نيتشه ذاته اكتشف أن الذهن لـــيس كافـــيا، إلا أنـــه ظل فيلسوفا وظل يهاجم المشكلة بأسلحة فلسفية، بلغة النقد، وتنظيم الأفكار في مقاطع وفصول"[1].

هذا، وأول نقد وجه إلى نيتشه هو في طريقة تأويله للفلسفة السابقة علـــى سقراط، إذ توصل هيدغر إلى أن نيتشه ومنذ السنوات الأولى من شبابه قد دخل في علاقة حية مع شخصيات الفلاسفة السابقين علـــى أفلاطـــون، لكـــن هذه العلاقة تكشف عن سطحية التأويل وبساطة الفهم. بمعنى أن فهم نيتشه لنصوص الفلاسفة الذين سماهم تـــراجيديين، يظهـــر أنـــه فهم اصطلاحي واعتباطي في الكثير من الأحـــيان[2]. وعلى سبيل التمثيل لا الحصر نجد تأويل نيتشه لفلسفة أناكساغوراس يؤدي إلى تناقضات واضحة، بل وأخطاء فلسفية لا يمكـــن ردمها، فهو من جهة يجعله قائلا بالصدفة والعماء في الكون (الصفحة 88 من هذا الكتاب) ومن جهة أخرى يصفه بأنه صاحب فكـــرة الـــنظام والغائية الكونية، ويتبنى وصف أرسطو له باعتباره الـــذهن الـــصافي بـــين السكارى. هذا الإظطراب في التأويل جعل غـــادامير ورغـــم تشربه من نيتشه فيما يخص مسائل الماضي وتأثر أعمالـــه الفلـــسفية بـــه، يحدد ترسيمة مخالفة عن نيتشه في دراسته للفلـــسفة اليونانـــية المبكـــرة قائلا: "في محاضراتي عن الفلسفة قبل

---

(1) كولن ولسون: اللامنتمي– دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القرن العشرين، تـــرجمة انـــيس زكي حسن، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1979، ص 172.

(2) Martin Heidegger: chemins qui ne mènent nulle part, op. cit, p 389.

سـقراط، لا أبدأ بطاليس ولا بهوميروس... إنني أبدأ بدلا من ذلك بأفلاطـون وأرسطو، وذلك بحسب تقديري، هو المدخل الفلسفي الوحـيد لتأويل الفلسفة قبل سقراط. وأي مدخل آخر يمثل نـزعة تاريخية من دون فلسفة"[1].

ويواصل هيدغر رفض الإدعاءات النيتشوية التي تعلن الأصالة في الأفكار قـائلا: "يعتبر نيتشه نفسه أول من أسس وأعد التعاكس بين الأبولونية والديونيسوسية... لكن "جاكوب بيركهاردت Jacob Burckhardt" كـان قد حدد قبله هذا التعاكس في ندواته ومحاضراته حول الثقافة الهلينية في جامعة بال Bâle وقد حضرها نيتشه ذاته"[2]، ما يعني أن هيدغر يتهم نيتشه بتبني أفكار غيره من الفلاسفة وجعلها من أفكاره الخاصة والأكثر شخصية.

هـذا، وقـد تكفـل المفكـر الأمريكي "والتر كاوفمان" الأستاذ المتخـصص في التـراجيديا بإظهـار النقائص الكبيرة والتناقضات "الرهيبة" في تصور نيتشه للتراجيديا، حيث قال: "فيما يخص نيتشه، فـسوف أطرح الأسباب التي تدعوني إلى رفض أفكاره حول ميلاد ومـوت التراجيديا... لقد قيل لنا أن التراجيديا لقيت حتفها، وأنها ماتـت جـراء نـزعة التفائل والإيمان بالعقل والثقة بالتقدم. إن التـراجيديا لم تمـت..."[3]. ويواصل في كشف صعوبات التفسير النيتـشوي للمأساة ناقدا ومبرهنا: "رغم أن سوفوكليس كان أكبر سـنا مـن يوربيديس، فقد مات كلاهما في عام 406 ق م. وسبق يوربـيديس سـوفوكليس بأشـهر قلائل، فلو أن يوربيديس كان

---

(1) هانز جورج غادامير: بداية الفلسفة، مرجع سابق، ص 76.

(2) Martin Heidegger: Nietzsche I, Op.Cit, p 99. Et Michel Haar: Nietzsche et la métaphysique, op. cit, p 221.

(3) والتـر كاوفمان: التراجيديا والفلسفة، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 15.

مسؤولا عن موت التراجيديا، أو لو أنه كان على الأقل يجسد روح العـــصر الجديد الذي لم تعد التراجيديا فيه شيئا ممكنا - وهذه هي القضية التي يطرحها نيتشه - فإنه يبدو من المنطقي أن سوفوكليس قد طالته العدوى كذلك... كما أن المواقف ذاتها التي يربطها نيتشه بموت التراجيديا توجد على نحو بارز عند إسخيليوس مثل العقلانية والتفائل..."[1]. ويقدم "كاوفمان" أمثلة جزئية متعددة، كلها تؤكد أن فهـــم نيتشه للتراجيديا اليونانية لا يمكن إلا أن نصفه بالسطحية والتحكمـــية واهمال التفاصيل المهمة، ساعيا وراء التعميم الذي لا يجلب إلا النقائص.

وهناك صعوبة أخرى نلاحظها في قراءة نيتشه للفلسفة السابقة على سقراط، خاصة فيما يتعلق بهيراقليطس، تتمثل في أن هذا الأخير قد استقى فكرة الصيرورة من الواقع الإغريقي (ملاعب الرياضة ونظام الدولـــة المدينة حيث التنافس والصراع هما السائدان) ومنه فإن أي فيلـــسوف آخر، وحتى هيراقليطس ذاته إذا عاش في ظروف مختلفة، فليس له مبرر للقول بهذه الفكرة. لكننا نجد نيتشه يتبنى هذه الفكرة ويدافع عنها رغم أنه لم يعايش الظروف التي عاشها حكيم آفازيا، ففـــي القـــسم الـــثالث من زرادشت حيث يقول: "وحتى لو كان زراشت على صواب ألف مرة، فإنك إن قلت كلامه ستكون دائما علـــى خطـــأ". ونحن بدورنا، ووفق هذا المنطق النيتشوي يمكن أن نضيف على هذه المقولة ونعطف قائلين: "حتى لو كان هيراقليطس علـــى صـــواب ألف مرة، فإنك (يانيتشه) إن قلت كلامه ستكون دائما على خطأ".

أمـــا فـــيما يخص قراءة نيتشه للمرحلة الثانية من الفلسفة اليونانية الممـــتدة مـــن سقراط إلى أرسطو، فهي أيضا لا تخلو من النقائص

(1) والتر كاوفمان: التراجيديا والفلسفة، مرجع سابق، ص 188 - 189.

والــتجاوزات التاريخية والفلسفية. فالنــزعة الهجومية على سقراط قامـــت على افراط غير مبرر بما فيه الكفاية، كما أن نقده لسقراط ليس بالشيئ الجديد كل الجدة، فقد قام به العديد من المفكرين من قبله، أمثال "كاتو" الأديب الروماني الذي كان يسخط على سقراط ويـــصفه بالقابلة العجوز الثرثار، ويثبت تهمة افساده الشباب. كما نجـــد أيضا الفيلسوف الوجودي كيركجارد قد نقد فلسفة سقراط، من منظوره الخاص.

أمـــا فـــيما يخص مهمة نيتشه المتمثلة في قلب الأفلاطونية، فهي ليـــست بالمهمة الجديدة كذلك، فهي ذات المهمة التي اظطلع بها أرســـطو في حياة أفلاطون ذاته. ومنه فإن عمل نيتشه النقدي لا يمكـــن اعتـــباره عملا جديدا أصيلا[1]. وفيما يخص المقولة التي أذاعها نيتشه حول أفلاطون؛ باعتباره ممهدا للمسيحية. فإنه من الـــسهل نقـــضها واثبات عدم صحتها، فالعديد من المسيحيين ينصحون بعدم قراءة أفلاطون نظرا للتأثير السلبـــي لفلسفته على العقيد الدينية المسيحية، إذ نجد مثلا "تروتوليان" (160 - 220 م) يقـــول بـــأن أجهل المسيحيين الأميين يستطيع أن يتكلم عن طبـــيعة الله وأعماله، ويجيب دون تردد عن كل سؤال يلقى عليه حول هذه الموضوعات، بينما أفلاطون يصرح أنه ليس من السهل اكتشاف صانع الكون، ولا التعرف عليه إذا استطاع أحد ما أن يكتشفه[2].

أما نقد المنطق الأرسطي، فهي كذلك من الأعمال الفلسفية القديمة قـــدم هذا المنطق ذاته. والملاحظ أن ينتشه قد اعتمد في ذلك على

---

(1) عـــبد الـــسلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 1991، ص 99.

(2) على زيعور: أوغسطينيوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار إقرأ، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، ص 93.

أطـــروحة "لايبنتز" (1646 – 1716) لكي يثبت عدم صحة المبدأ المنطقـــي مـــن الناحية الأصلية، أو استحالته جذرا، إذ نجد لايبنتز يقول: "يتحتم أن تكون كل مونادة مختلفة عن الأخرى، إذ يستحيل أن يوجد في الطبيعة كائنان متشابهان تشابها كاملا، بحيث يتعذر ألا نعثر على خلاف قائم على خاصية باطنية"[1]. فهذا هو المبدأ نفسه الذي استعمله نيتشه في الفقرة 177 من كتاب الفيلسوف عندما قال أن القاعدة الأولى للمنطق هي وضع التماهي حيث هو منعدم أصلا، أو جعـــل الأشياء المختلفة متماهية ومن هنا ينشأ خطأ المنطق. وهنا نلاحـــظ مـــدى التشابه بين الفكرتين. وعودة المتأخر (نيتشه) إلى المتقدم (لايبنتز).

كـــل هـــذه الملاحظات السابقة، جعلت ديورانت يقول معبرا عن خاصـــية وطبع نيتشه في تعامله مع الفلاسفة: "لقد اعتاد نيتشه أن يهاجم من يدين لهم بفلسفته، فقد هاجم أفلاطون الذي استمد منه الكثير من أفكاره. والواقع أن فلسفة نيتشه الأخلاقية والسياسية هي فلـــسفة أفلاطـــون. وقـــد فشل تماما في أن ينفذ بعمق إلى الروح اليونانية"[2]. ومن هذه الإنتقادات التي كشفها الفلاسفة حول قراءة نيتـــشه للمرحلة الأفلاطونية عموما، يمكن لنا أن نلاحظ أن التهمة الـــتي أثبتها نيتشه على أفلاطون، أي الهجانة، يكمن أن تنطبق عليه إلى حـــد كبير، إذ هناك من الدارسين ومؤرخي الفلسفة من أسقط علـــى نيتشه صفة الأصالة والإبداع، إذ لم يتوصل إلى أفكار مبتكرة وأصـــيلة، بـــل جمع من هنا وهناك، من شوبنهور وفاجنر، وبالتالي

(1) جوتفـــريد فـــيلهلم ليبنتـــز: المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978، ص 128.

(2) ول وايـــرل ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي حياة وآراء أعاظم رجال الفلسفة في العالم، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة، 1988، ص 549.

فـــتجديده كان في الشكل وصورة التعبير أكثر مما كان في المضمون ومحتوى الفكر[1].

ب- بالنـــسبة للإشـــكالية الأساسية لهذا البحث وهي: هل كان اليونان القدامى هدف في ذاته أم مجرد وسيلة بالنسبة لفلسفة نيتشه وفكره؟ فإنه يمكن القول أن عودة نيتشه لليونان واستفاضة دراستهم لا يمكن اعتباره هدفا في حد ذاته، أو بعبارة أخرى فإن نيتشه لم يكن هدفه هـــو "عودة القدامة" أو التمجيد الأعمى والكلى للحضارة اليونانية الكلاســـيكية، إذ نجده يدعو دون توقف إلى "نقد اليونان أو الثقافة الهلينية" وفي الكثير من المناسبات يتذمر حتى من عدم فهم الفلاسفة التراجيديين للتراجيديا، وأكثر من ذلك نجده ينتقد هيراقليطس؛ أعز فيلـــسوف إلى قلبه من بين كل الفلاسفة اليونان، فهو بقدر ما كان يـــرفض تكرار نفس تجربة اليونان، أو العودة إليها كما هي تاريخيا، بقدر ما كان يهدف إلى الإستفادة من هذه التجربة، وفي هذا الشأن نجده يقول: "إن من شأن حضارة تلهث وراء تقليد اليونانيين أن لا تبدع شيئا"[2]. هذا وهناك أقوال لا حصر لها تؤكد جميعها أن نيتشه لم يغمض عينيه كاملة عند تعامله مع فلسفة وحضارة اليونان، وهذا ما يعني أنه لم يعتبراليونان الشعب الكامل، والتجربة اليونانية التجربة الناجحة بصورة كامله ومن ثمة فلا يمكن إعتباراليونان الهدف والغاية في كل شيء.

وإذا كـــان الحال كذلك، فإن الحضارة اليونانية تتحول إلى مجرد وســـيلة أو أداة لهدف أعلى وأسمى منها بالذات. وهذا الهدف هو مــــستقبل الحضارة الإنسانية عامة والشعب الألماني بصورة خاصة.

---

(1) يوســـف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة، 1986، ص 406 - 412.

(2) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 752.

فلـــئن كـــان نيتشه ينفر من الشعب الألماني في زمانه، ويتقزز من الثقافة المثالية المنتشرة، متوجها صوب الجنوب، نحو قدامة الحضارة اليونانـــية كما يعبر عن ذلك في الكثير من شذراته وقصائده مثل قوله:

ألمانـــيا تجعـــل المـــرء ومـــرتبكا تصيرّه

قلـــــــــت للـــــــــريح أن تحملـــــــــي

والطائـــــــر علمنـــــــي التحلـــيــق

مـــررت فـــوق البحـــر نحـــو الجنوب[1]

فإنه بموقفه الاستذكاري أو الرجوعي الأصالي كان يريد ويهدف إلى إصلاح الثقافة الألمانية بالأدوات والوسائل اليونانية، لأن هناك شيء في الألمان يمكن أن يكون هلينيا مثلما عبر عن ذلك في الشذرة 424 مـــن الكتاب الرابع من إرادة القوة، إذ يمكن تطعيم الحضارة الألمانية المثالـــية الفاسدة، بالحضارة الإغريقية القوية والصالحة. إن نيتشه لم يقـــصد تطوير فكرة العودة للروح اليونانية السابقة على الهلينيستية الـــضائعة والفاسدة، فقد كان على وعي باستحالة إحياء الحضارة اليونانية كما هي، بل كان يقصد من عودته الدائمة لدراسة اليونان الـــتوجه إلى المستقبل، إنشاء فلسفة غربية جديدة: لقد كان يهدف إلى فجر جديد للثقافة الألمانية[2].

ومـــنه يمكن لنا تشبيه نيتشه بذلك النْشان أو الرامي الذي يستهدف المـــستقبل الألمـــاني، مستعملا في هذه الرماية ذخيرة يونانية، لأنها الصالحة والمفيدة. فتحقيق انطلاقة جديدة "لفلسفة المستقبل ستكون بالرجوع إلى ماقبل التقليد الأفلاطوني – المسيحي، أي إلى الفلسفة

(1) فـــريدريك نيتشه: ديوان نيتشه، ترجمة محمد بن صالح، منشورات الجمل كولونيا – بغداد، الطبعة الأولى، 2005، ص 172.

(2) Francois Guery: Modernité de Nietzsche, In Magazine littéraire, hors-série, op. cit, p 17.

في العـــصر المأســـاوي الإغريقي[1]. ومن بين نماذج هذه النـــزعة الإصــــلاحية - القدامـــية، التي سعى نيتشه لتحقيقها نجد موسيقى "ريتـــشارد فاجنر". فقد كان يرى فيه شخص إسخيليوس اليوناني، الذي كان مولعا به من بين كل الشعراء التراجيديين اليونان، وكان يـــبدو لـــه بمـــثابة إسخيليوس جديد، أي ما اقترحه الأول للشعب اليوناني كدواء وحل لمأساوية وعبثية الوجود، اقترحه الثاني (فاجنر) للـــشعب الألمـــاني المريض[2]. لكن، ومع مرور الزمن، ومع عرض مسرحية بارسيفال في بايروت، اكتشف نيتشه أن فاجنر لم يستطيع أن يكـــون إســـخيليوس بالفعل، من خلال عدم قدرته على تجاوز الإيمان المسيحي. وهذا ما جعل نيتشه يستغني عن الأمل الفاغنري، فانقلـــب عليه وعلى كافة الألمان، لأن الشعب والفكر الألماني عجز عن تحقيق العصر التراجيدي الأوروبـــي كما نظّر وخطط له نيتشه في مؤلفات ما بعد الوفاة خاصة "إرادة القوة".

أما مسألة موضوعية القراءة النيتشوية لتاريخ الفلسفة اليونانية، فهي في اعتقادنا فكرة غير مبررة أصلا، ولا ينظر إليها نظرة جدية، لأن نيتشه من أنصار استعمال "التاريخ كوسيلة فقط"، أو مثلما عبر عن ذلك المفكر والشاعر الفرنسي "بول فاليري" (1871 - 1945) في كـــتابه "نظـــرة على العالم الحالي" قائلا: "إن التاريخ يستعمل بغاية تبريـــر مـــراداتنا لا بغاية العلم الحق"[3]. إنه لا يجب على الإنسان، حـــسب نيتـــشه، أن ينفـــصل عن التاريخ ويجعل مسافة بينه وبين

(1) الـــسيد ولـــد أباه: التاريخ والحقيقة لدي ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الثانية، 2004، ص 55.

(2) Daniel Halévy: Nietzsche, éditions Bernard Grasset - librairie générale francaise, paris, 1977, p 177.

(3) محمـــد الـــشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة، مرجع سابق، ص 53.

الأحداث والأفكار التاريخية، بل على العكس من ذلك تماما، يجب علـــيه أن يعيش في التاريخ، وينغمس فيه ويلتحم به إلى درجة عدم القدرة على التمييز بين ما وجد في الماضي والتاريخ وما هو كائن في الحاضر.

إن هذه الذاتية لدى نيتشه هي علامة على الأصالة الفلسفية حسب بعـــض الفلاسفة الوجوديين أمثال كارل ياسبرز، لكنها قد تكون علامة على الفشل وعدم الصرامة بالنسبة للمؤرخيين الأكاديميين.

إن ما تقدم يعني أن نيتشه طبق ما يسمى "الطريقة الخلافية في تاريخ الفلسفة"، وهي الطريقة التي تقتضي التأريخ للأفكار والنظريات مع تأيـــيد أو تفنيد مذهب من المذاهب، وقد عبر أحد المؤرخيين على هذه الطريقة بقوله: "الدراسات الأكاديمية الجادة لتاريخ الفلسفة، إنما تـــؤمن بـــأن احتكاك الآراء والأفكار يولد نورا يضيئ لنا الطريق، ويساعدنا على تجنب الأخطاء التي وقع فيها السابقون ومن ثم فإننا لا نـــدرس المذاهب الفلسفية السابقة إلا في تعارضها وتصادمها مع آرائـــنا"[1]. ومنه فإن الموضوعية عند نيتشه لا تعني أكثر من الكتابة داخـــل الحياة والتاريخ، والتلاحم مع الفلاسفة والأفكار، ومصادقة الشخـــصيات الفلسفية ومعاداقما كذلك، والتعامل مع المفكر القديم كأنـــه شخـــصية مادية ومعنوية حاضرة معه... وليست الموضوعية بالنسبة لمفكر كنيتشه، مثلما يفهمها الأكثرية على أنها "الكتابة مع مـــسافة" أي الكـــتابة خارج الحياة وخارج التاريخ والانفصال عن موضوع الدراسة بغرض الحياد. وبهذا فإن نيتشه شبيه إلى حد كبير بأفلاطـــون، ذلـــك الأخ العدو[2]، الذي كان يحارب أثناء تأريخه

---

(1) إمـــام عبد الفتاح إمام: دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 320.

(2) Vincent Descombes: Le moment francais de Nietzsche, In «pourquoi nous ne sommes pas Nietzschéens», Op.Cit, p 110.

للفلـــسفة السفسطائية، إذ أنه لم يتوان في أن يقوّلهم ما لم يقولوه، وينـــسب لهم أفكارا وأقوالا ليست لهم، أو تحمل من المعنى أكثر مما يقـــصدونه. وذات الـــشيء قـــام بـــه نيتشه إذ نجده في الكثير من المناســـبات يغـــالي في التأويل السلبـــي لفكرة من أفكار الفلاسفة اليونان اللاحقيين لسقراط أو حتى سقراط ذاته، فقد بلغت به الذاتية إلى درجة أنه أصبح لا يميز بين فكرة الفيلسوف الحقيقية وفكرة أراد أن ينـــسبها لهـــذا الفيلسوف بغية تشويهه وتقتيم صورته في ذهن القـــاري، فنيتشه لم يكن حاكما أثناء تأريخه للفلسفة بقدر ما كان خصما من الخصوم أو محاميا يدافع باستماتة. وهذا ما عبر عنه نيتشه في "الاعتبارات السابقة لأوانها" الثانية عندما قال أنه لا يجب تأويل الماضـــي إلا من خلال القوة الكبرى للحاضر. إن هذه العبارة التي تحمل حقيقة موقف نيتشه من الماضي عموما والماضي اليوناني على وجـــه الخصوص، تعني أنه يرفض يكون مجرد "حامل أثقال الماضي" مثلما يفضل ذلك الكثير من المؤرخيين[1]. ويرفض أن يأخذ الأفكار مـــن القدامـــة إلى الحداثة ويتركها كما هي، وعلى حالها. بل على العكس فهو ذلك المؤرخ الذي يتصرف في الأفكار ويعدلها لمصلحة الحاضر والمستقبل، فأفكار الماضي هي مجرد وسائل وأدوات لتحقيق حضارة مستقبلية جديدة وقوية.

هـــذا، وأمـــا مـــسألة تمجيد نيتشه لمرحلة الفكر المأساوي، وإدانته للمـــراحل التالية لها، فإنما تعود إلى خلفية مذهبية لا يمكن إنكارها، كما أنها لا تخفى على أي دارس لفكر نيتشه. فرغم رفضه أن يحشر في نسق أو مذهب محدد ومعين، إلا أنه في الحقيقة - شاء ذلك أم لم يـــشأ - يمـــثل مـــذهب الحياة واللاعقلانية، إلى جانب العديد من الفلاســـفة الآخرين، وبهذا المذهب اللاعقلي - الحيوي عمل نيتشه

(1) مصطفى النشار: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 19.

جاهــدا علـــى البحث عن الشرعية التاريخية له، والتي وجدها عند أسلافه اليونان الأوائل[1]. وبالفعل، فقد تميزت المرحلة السابقة على سقراط بالإقبال على الحياة من خلال النظرة التراجيدية، والتحكيم للفـــن (اللاعقلاني) والإرادة كنازع أصلي وأولي عند الإنسان قبل العقـــل، وازدهـــار الأدب والشعر والمسرح، وكل هذه الخصائص تـــتلائم ونـــزوع نيتشه الحياتي اللاعقلاني. أما المرحلة الثانية (التي تـــشمل العصر الثاني والثالث) فقد تميزت بالانحطاط والتراجع عن المكاســـب، لأنها تخلت عن التعلق بالحياة، وانسحب الفرد فيها إلى هـــامش الوجـــود باحثا عن الأتراكسيا والهدوء، وغابت عن هذه المـــرحلة النظـــرة التراجيدية التي تشحن الإنسان بالقوة والمواجهة والـــصمود أمـــام لطمـــات الدهر. كما خنق الفن في هذه المرحلة وكبحت الإرادة لصالح العقل والفلسفة.

ونظـــرا لـــذلك يمكـــن القول أن نيتشه قد "نقد المثالية في اليونان وباليونان". فقد هاجم كل فلسفة تمجد العقل وهاجم كل الفلسفة المثالـــية بدءا بالمذهب الأفلاطوني الأول ومرورا بالمذهب الديكارتي ووصولا إلى المذهب الكانطي الثاني[2].

هـــذا، والنتـــيجة التي توصل لها نيتشه من قراءته للفلسفة اليونانية عمـــوما هـــي أن "الحضارة الغربية المعاصرة لم تبلغ حضارة اليونان بعـــد"[3]. فمهمـــا تصورنا عظمة إنجازات الثقافة الأوروبية عموما والألمانية على وجه التحديد على المستوى الأدبـــي والفلسفي، فهي

---

(1) جـــورج لوكاكش: تحطيم العقل – الجزء الأول: الظاهرة الدولية، تاريخ ألمانيا، شيلنغ 7، تـــرجمة الياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1983، ص 73.

(2) عـــثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989، ص 07.

(3) اسولد اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 80.

متأخـــرة ومتراجعة مقارنة بالإنجاز اليوناني في المرحلة السابقة على سـقراط. لذا فاليونان في مرحلة التراجيديا هي نموذج كل حضارة تريد استعادة مجدها وقوتها، وخلق إنسان أرقى من الإنسان المسيحي والمفكـر المـثالي. لذا نجد نيتشه يقول: "ما نأمله في المستقبل الآتي "وجد في الزمن الماضي لألفي سنة خلت"[1]. وهذا ما يعني حسب نيتشه أن البحث عن هدف الإنسانية في مستقبلها أمر عبثي لا طائل منه، بل على العكس يجب انتشاله من الماضي، لكن ليس أي ماض بل ماضي اليونان المجيد.

أمـا المسألة الثالثة في الخاتمة فهي الطابع العام لقراءة نيتشه للفلسفة اليونانـية، وهـو طابع يتميز مثلما توصل إلى ذلك كل دارسي نيتشه، بالعمومـية وعدم التدقيق إلى حد السطحية في بعض المقامات. والسبب يعود إلى أن نيتشه مسح فترة زمانية كبيرة جدا، وقام بمهام ضخمة وهائلة لا يمكـن لمفكـر مفـرد محدود الحياة أن يتولاها. "لقد كان نيتشه ضد أفلاطـون الذي وضع العالم المعقول المستقل، وكان ضد الديكارتية التي أسست للذات المفكرة، كما كان مضادا للكانطية أي مضادا للشيء في ذاته ومطلقية القانون الأخلاقي. كما كان مضادا للهيجلية أي ضد الجدل والـتاريخ العقلـي الـذي يمثل الروح تاجا له. وكل هذه المهام بالنسبة لفيلـسوف تعتبر عملا كبيرا جدا"[2]. ووضعية نيتشه في هذه الحالة تشبه وضـعية المحـارب علـى جبهات كثيرة وواسعة وقوية في نفس الوقت. والمعروف أن مآل هذه الحرب هو الانهزام والجنون.

إن هـذه المهمـة الواسعة والضخمة جعلت نيتشه بعيدا جدا عن التدقيق التاريخي، إذ نجده يخذلنا إذا ما طلبنا منه تدقيقا أو تعميقا كما عبر

(1) محمد الشيخ: نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص 748.

(2) André Comt - sponville: La brute, le sophiste et l'esthète «l'art au service de l'illusion», Op.Cit, p 44.

عـــن ذلـــك أحـــد دارسيه. وهذا ما جعل معاصره المفكر والفيلسوف "رودولـــف شتاينر" (1861 - 1925) الذي عمل برفقة إليزابيت نيتشه علـــى تنظيم مكتبة شقيقها بعد موته، يقول معلقا عن وضعية نيتشه إزاء الحضارة الإغريقية مقارنة ببقية الدارسين: "تحليل نيتشه للثقافة الإغريقية، مـــوازنة مـــع النقد الموجه ضده (من طرف فقهاء اللغة التقليديين) يغري بإجراء مقارنة بين اثنين، أحداهما يراقب المناظر الطبيعية ويعطينا خبرا عنها وهـــو على قمة جبل شاهق، والآخر يتجول ضمن المنحدرات، ويعطي وصـــفا تفصيليا لكل بقعة على حدة. وهذا شأن خصوم نيتشه، أما هو الواقـــف على الجبل الشاهق فلا بد أن تتنحى عنه بعض المشاهد الصغيرة طبقا لقوانين علم البصريات"[1].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الطريقة التي اعتمدها نيتشه في قراءته للفلسفة اليونانية والمتمثلة في الطريقة الخلافية والنظرة الاسترجاعية أو الاســـتذكارية لها مساوئ عدة منها: عدم الاهتمام بتفاصيل المذاهب، ومظاهرها الجزئية إضافة إلى تطوراتها المعرفية وتعديلاتها الزمنية. وكل هذه المـــتغيرات لها الدور الكبير إن لم نقل الأساسي في فهم المذاهب الفلسفية والمـــدارس الفكـــرية. وتراكم هذا الإهمال لدقائق التضاريس، أدى إلى تعـــرض نيتشه لتهمة عدم الفهم الجيد للإغريق[2]. بل هناك من المفكرين أمثال "آلان بلوم Allan Bloom" صاحب كتاب "انغلاق العقل الأمريكي The colosing of the american mind" مـــن جعل نيتشه مخطئا في كل المسائل التي اختلف فيها مع أفلاطون، وبالتالي فالغلبة والحق الفلسفي من جهة أفلاطون وليس ناقده أو أخوه العدو؛ نيتشه[3].

---

(1) رودولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، ص 131.

(2) Charles Andler: Nietzsche sa vie et sa penseé II, Op.Cit, p 77.

(3) Richard Rorty: Et Nietzsche vint en amérique, traduit de l'anglais par Pierre - emmanuel Dauzat, In magazine littéraire: Nietzsche - hors série, op. cit, p 88.

وهكذا، ورغم كل ما قاله نيتشه على أفلاطون، وكل التهم الشنيعة التي أسقطها ووضعها عليه، فإن فيلسوف الأكاديمية بقي عزيز على قلوب الكـــثير من المفكرين ذوي الاتجاهات العقلية وحتى البراجماتية اللاعقلية. كمـــا أن النــتائج الـــتي نتوصل إليها عن طريق الأحكام الاسترجاعية Retrospective ونظرا لعدم دقتها المتناهية، فهي دائما معرضة للإبطال والتفنـــيد بواســطة أحكـــام أخرى، فما تأسس على معطيات غامضة وســطحية يمكن أن ينقد بنفس المعطيات، أي "الحقيقة التي ينطوي عليها أي حكم استرجاعي يمكن دائما أن يأتي ما يبطلها بدورها"[1]. وهكذا، فمعرفتنا بالتاريخ تبقى ناقصة، إذ يستحيل أن نكشف أغوار كل الأفكار الماضية، والمتخفي يظل أكثر بكثير مما قد يصل إلينا، وهو ما يجعل معرفتنا بالـــيونان أو أي حضارة أخرى حبيس النسبية والجزئية، وهذه الترسيمة تنطـــبق على نيتشه أو أي فيلسوف أو مؤرخ آخر، في مجال الفلسفة أو الفن أو أي ميدان مغاير.

وما يمكن أن نلاحظه أيضا، في تأريخ وقراءة نيتشه للفلسفة اليونانية هـــو أنه عمل على إبراز الجانب المظلم الغير ظاهر من هذه الحضارة، في مقابل طمسه للخاصية التي عمل الفلاسفة منذ قرون قديمة على إبرازها؛ أي الطابع العقلي اللا - أسطوري للحضارة والفلسفة اليونانية. لقد عمل نيتـــشه على إظهار وتضخيم الجانب الجمالي، أو النظرة الجمالية للوجود والتي تُنبئ بقصور العقل البرهاني والاستدلالي، والدعوة إلى السير في نهج الإدراك الصوفي والحاسة الجمالية. والمعلوم أن كل هذه المسالك والمناهج هـــي في أصـــلها ميزة الحضارات الشرقية وليس الغربية أي اليونانية على وجه البدء[2]. وكأن نيتشه في تمجيده للنظرة الأسطورية والجمالية الأدبية عند اليونان، أراد تمجيد الشرق من خلال إظهار افتقار الفكر الغربـــي،

---

(1) روديجر بوبنر: الفلسفة الألمانية الحديثة، مرجع سابق، ص 307.
(2) زكي نجيب محمود: الشرق الفنان، دار القلم القاهرة، فقرة 3 - 16، ص 23 - 119.

بدأ من سقراط، لهذه الطريقة. واتخاذ نيتشه من شخصية زرادشت الشرقي ناطقا بأفكاره وناشرا لتعاليمه إلا دليل على هذا الاحترام للشرق والطريقة الصوفية الأسطورية والذاتية. وهذه الملاحظة تبين لنا مدى تأثير الفكر الشرقي في فلسفة نيتشه، مما يجعل هذا الموضوع جدير بالبحث والتقصي، أي تأثير الحضارة الشرقية القديمة في فلسفة نيتشه، بدل بحث تأثير نيتشه في الحضارات الشرقية المعاصرة، الذي اهتم به الكثير من الدارسين والأساتذة الجامعيين عندنا.

هذا الإبراز للجانب اللاعقلاني في الحضارة العقلانية (اليونانية) يجعلنا نقول إن عمل نيتشه هو "التأريخ الما- بعد حداثي للفلسفة اليونانية"، على اعتبار أن نيتشه هو من الفلاسفة الأوائل الذين عملوا على نقد العقل، وبالتالي فهو مؤسس خطاب "نقد الحداثة"[(1)]، أي نقد عصور الأنوار من حيث عقلانيتها ومشاريعها ووعودها الطموحة. وبالتالي فإن نقده للعقلانية كما أسسها سقراط وأفلاطون يتطابق مع نقده للحداثة الفلسفية، وتمجيده للفن يتطابق كذلك مع مشروع ما - بعد الحداثة الذي يفتح أفاقا جديدة كان العقل قد أغلقها باسم قدرته وتفوقه.

وإذا كان نيتشه قد عمل طوال حياته على تجاوز النظرة المثالية للتاريخ (والحداثية بالضرورة) والتي جسدها أحسن تجسيد هيجل، فإن المقارنة بين القراءة الهيجلية للتاريخ (خاصة للحضارة اليونانية) والقراءة النيتشوية، تجعلنا نعتقد بأن نيتشه في نظرته الاسترجاعية وطريقته التأريخية، لم يستطيع الخروج من الترسيمة الهيجلية للتأريخ. وتبرير ذلك أن نيتشه قام بتقسيم التاريخ إلى عدة أقسام (التاريخ التراثي monumental، والتاريخ القديمي antiquaire، والتاريخ النقدي critique) مسايرا في

(1) محمد عابد الجابري: قضايا في نقد الفكر المعاصر (العولمة - صراع الحضارات - العودة إلى الأخلاق - التسامح - الديمقراطية ونظام القيم - الفلسفة والمدنية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997، ص 47.

ذلـــك التقـــسيم الهيجلي رغم وجود بعض الاختلافات (تاريخ أصلي، وتاريخ فلسفي، وتاريخ نظري وهذا النوع الأخير ينقسم إلى: تاريخ كلي ونقـــدي وبرجماتي). ولوتفحصنا هذا النوع الأخير، أي التاريخ البرجماتي الذي تحدث عنه هيجل والذي يعرفه قائلا: "حين يكون علينا أن ندرس الماضــي، وأن نــشغل أنفــسنا بعـــالم بعيد عنا، فإن حاضرا يبزغ أمام الــذهن..."[1]، فإنـــنا لامحالة ندرك أن ما قام به نيتشه لايخرج عن هذا الإطار الهيجلي: أي أنه استعمل التاريخ والفكر اليوناني وحتى الروماني في بعض المناسبات، مثله مثل مونتيسكيو من أجل أن ينظِر (بتشديد الضاد) لحاضر ومستقبل جديد.

وهكذا، بين مستقبل ألمانيا وماضي اليونان وقف نيتشه حائرا متأملا منقـــسما، آمـــلا ومنكـــسرا، لأن تحقيق هذا التزاوج أو تطعيم الجديد والمـــستقبل بالقديم والماضي، ليس بالمسألة السهلة والمباشرة. وهو ما عبر عـــنه "شـــتاينر" الذي رأى جبهة نيتشه البالغة الجمال، مثلما رأى عباءة الجنون السوداء التي غطته في سنواته الأخيرة قائلا: "بقي نيتشه دائما ذلك الحكيم الإغريقي الذي يقيم مثالا نصب عينيه، وقد جاء تمزقه من محاولة الوصـــول إلى تطابق كامل بينه وبين هذا المثال من جهة، ومن جهة ثانية رغبته في انكار مثاله هذا[2].

(1) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 74 – 75.
(2) ردولف شتاينر: نيتشه مكافحا ضد عصره، مرجع سابق، ص 194.

المصادر والمراجع

I- قائمة المصادر:

أ- المصادر باللغة العربية: (حسب الترتيب الألفبائي)

1- نيتشه (فريدريك): أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1996.

2- ---، ----------: إنسان مفرط في إنسانيته - كتاب العقول الحرة، الجزء الأول، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998.

3- ---، ----------: جينيالوجيا الأخلاق، ترجمة محمد الناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006.

4- ---، ----------: ديوان نيتشه، ترجمة محمد بن صالح، منشورات الجمل، كولونيا - بغداد، الطبعة الأولى، 2005.

5- ---، ----------: العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.

6- ---، ----------: عدو المسيح، ترجمة جورج ميخائيل ديب، دار الحوار (دون مكان) الطبعة الثانية، (دون تاريخ).

7- ---، ----------: الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.

8- ---، ----------: ما وراء الخير والشر، ترجمة حسان بورقية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006.

9- ---، ---------: مقدمـــة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمـــد الجـــوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، الطبعة الأولى، (دون تاريخ).

10- ---، ---------: مـــولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، دار الحوار للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2008.

11- ---، ---------: هذا الإنسان، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

12- ---، ---------: هكذا تكلم زرادشت كتاب للكل ولا لأحـــد، تـــرجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية، 1938.

ب- المصادر باللغة الفرنسية: (par Ordre Alphabétiques)

1- Nietzsche (Friedrich): Ainsi parlait Zarathoustra, traduit par Henri Albert, club géant, Mayenne, 1972.

2- ----------, --------: Aurore, pensées sur les préjugés moraux, traduit par sulien hervier, éditions sigma, (s, d).

3- ----------, --------: Fragments posthumes été 1882 - printemps 1884, traduits par Anne - Sophie astrup et marc de Launay, éditions Gallimard, Paris, 1997.

4- ----------, --------: humain, trop humain, un livre pour esprits libres II, traduit par robert rovini, éditions Gallimard, Paris, 1968.

5- ----------, --------: le livre du philosophe, traduit par Angèle kremer - marietti, édition sigma, (s, d).

6- ----------, --------: la naissance de la tragédie, traduit par Geneviève Bainquis, éditions Gallimard, Paris, 1942.

7- ----------, --------: la philosophie à l'époque tragique des grecs suivi de Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement, traduit par Jean- louis Baches, Michel Haar et Marc B. de launay, éditions Gallimard, Paris, 2000.

8- ----------, --------: Seconde considération intempestive - de l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie, traduction d' Henri Albert, G F flammarion, paris, 1988.
9- ----------, --------: la volonté de puissance, tome I, traduit par Geneviève Bianquis, éditions Gallimard, Paris, 1995.
10- ----------,--------: La volonté de puissance II, traduction de G. Bianquis, N R F Gallimard, Paris, 24e édition 1948.

II- قائمة المراجع:

أ - المراجع باللغة العربية:

1- ابـــن رشد (أبو الوليد): تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق المطبعة الكاثولوكية، بيروت، الطبعة الثانية، 1967.
2- إبـــراهيم (زكريا): المشكلة الخلقية، دار سحنون للنشر والتوزيع- مكتبة مصر، (دون تاريخ).
3- إبـــراهيم (عـــبد الله): المركـــزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حـــول الـــذات، المركـــز الثقافي العربـــي، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.
4- إبـــراهيم (يسري): نيتشه عدو المسيح، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990.
5- أرســـطوطاليس: في الـــسياسة، ترجمة أوغسطس بربارة البولسي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1980.
6- ---------: في الشعر، ترجمة أبـــي بشر متى بن يونس القنائى، تحقـــيق شكري محمد عياد، دار الكاتب العربـــي للطباعة والنشر، القاهرة، 1967.
7- ----------: الكـــون والفساد، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، (دون مكان)، (دون تاريخ).

8- --------: النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية (دون مكان)، الطبعة الأولى، 1949.

9- أركون (محمد): الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الثالثة، 1998.

10- اسخيليوس: بروميثوس في الأغلال، ترجمة اسحق عبيد، مكتبة مدبولى، القاهرة، 1991.

11 - اشبنغلر (أسوالد): تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، ترجمة أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (دون تاريخ).

12 - أفلاطون: (أوطيفرون، دفاع سقراط، أقريطون أو واجب المواطن، فيدون أو في خلود النفس)، ترجمة زكي نجيب محمود، مكتبة الأسرة (دون مكان)، 2001.

13 - ---------: بارمنيدس، ترجمة حبيب الشاروني، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.

14 - ---------: بروتاجوراس (عن السفسطائي والتربية)، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

15 - ---------: ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

16 - ---------: الجمهورية، تقديم جيلالي اليابس، موفم للنشر طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.

17 - ---------: جورجياس، ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.

18 - ---------: فايدروس (عن الجمال)، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

19 ----------: كـراتيليوس (في فلسفة اللغة)، ترجمة عزمي طه السيد أحمد، منشورات وزارة الثقافة المملكة الأردنية الهاشمية، عمان، الطبعة الأولى، 1995.

20 ----------: منكسينوس (أو عن الخطابة)، ترجمة عبد الله حسن المسلمى، منشورات الجامعة الليبية، الطبعة الأولى، 1972.

21 ----------: ميـنون (في الفضيلة)، ترجمة عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.

22 - أفلوطين: التساعية الرابعة - في النفس، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.

23 - آل ياسين (جعفر): فلاسفة يونانيون العصر الأول، مطبعة الإرشاد بغداد، الطبعة الأولى، (دون تاريخ).

24 - إمام (إمام عبد الفتاح): دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1985.

25 ----------: مدخل إلى الميتافيزيقا مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2005.

26 - أمين (عثمان): رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1989.

27 - أندلسي (محمد): نيتشه وسياسة الفلسفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006.

28 - الأهواني (أحمد فؤاد): جون ديوي (نوابغ الفكر الغربي 11)، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، 1968.

29 - أيكن (هنري. د): عصر الايدولوجيا، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963.

30 - بدوي (عبد الرحمن): أفلاطون، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت، (دون طبعة) 1979.

31 - ---------: الأدب الألماني في نصف قرن، المجلس الوطني للثقافة والنشر والفنون والآداب، الكويت، عدد 184، يناير 1994.

32 - ---------: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1977.

33 - ---------: المثالية الألمانية - شلنج، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965.

34 - ---------: الموت والعبقرية، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت، (دون تاريخ).

35 - ---------: خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1979.

36 - ---------: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم لبنان، الطبعة الخامسة، 1979.

37 - ---------: شوبنهور، وكالة المطبوعات الكويت - دار القلم بيروت، (دون تاريخ).

38 - ---------: نيتشه، وكالة المطبوعات الكويت، الطبعة الخامسة، 1975.

39 - بريهيه (إميل): اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة محمود قاسم، منشورات دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، بيروت، 1956.

40 - بنعبد العالي (عبد السلام): أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1991.

41 - بن نبي (مالك): القضايا الكبرى، ترجمة عمر كامل مسقاوي، دار الفكر الجزائر- سوريا، الطبعة الأولى، 1991.

42 – ---------: مـــشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر الجزائر ودار الفكر دمشق، الطبعة الرابعة، 1984.

43 – بـــودو (بيير): نيتشه مفتتا، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراســـات والنـــشر والـــتوزيع، (دون مكـــان)، الطبعة الأولى، 1996.

44 – بونـــبر (روديجر): الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (دون تاريخ).

45 – بويانسي (بيار): أبيقورس، ترجمة بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر(دون مكان)، الطبعة الأولى، 1980.

46 – تـــريكو (جول): المنطق الصوري، ترجمة محمود يعقوبـــي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (دون تاريخ).

47 – الجابري (محمد عابد): قضايا في نقد الفكر المعاصر(العولمة – صراع الحضارات – العودة إلى الأخلاق – التسامح – الديمقراطية ونظام القيم – الفلسفة والمدنية)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1997.

48 – جونو (إدوار): الفلسفة الوسيطية، ترجمة علي زيعور، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.

49 – حرب (علي): أزمنة الحداثة الفائقة الإصلاح- الإرهاب- الشراكة، المركز الثقافي العربـــي الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005.

50 – ----------: أســئلة الحقـــيقة ورهانـــات الفكر مقاربة نقدية وسجالية، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1994.

51 – ----------: الماهـــية والعلاقة نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربـــي الدار البيضاء بيروت، الطبعة الأولى، 1998.

52 – ----------: نقـــد الحقـــيقة، المركز الثقافي العربـــي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

53 - حنفـــي(حـــسن): مقدمـــة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2000.

54 - الخطيب (محمد): الفكر الإغريقي، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الأولى، 1999.

55 - دولـــة (ســـليم): ما الثقافة؟، منشورات المستقبل، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1990.

56 - دولـــوز(جـــيل): نيتـــشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، الطبعة الأولي، 1998.

57 - ----------: نيتـــشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، الطبعة الثانية، 2001.

58 - ديكـــارت (رينيه): تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى تثبت أن الله موجـــود وأن نفـــس الإنسان تتميز من جسمه، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات بيروت- باريس، الطبعة الثالثة، 1982.

59 - ديوجينيس (اللائرتي): حياة مشاهير الفلاسفة، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006.

60 - ديـــورانت (ول وايرل): قصة الحضارة - نشأة الحضارة والشرق الأدنى، الجـــزء الأول والـــثاني، تـــرجمة زكي نجيب محمود ومحمد بـــدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع بيروت. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس، (دون تاريخ).

61 - ---------: قـــصة الحـــضارة - حـــياة اليونان، الجزء السادس والسابع، ترجمة محمد بدران، دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع بيروت. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس، (دون تاريخ).

62 - ---------: قـــصة الحـــضارة - قيـــصر والمسيح أو الحضارة الرومانية، الجزء التاسع، ترجمة محمد بدران، دار الجيل للطبع والنشر

والـــتوزيع بـــيروت. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم تونس، (دون تاريخ).

63 - ---------: قـــصة الفلـــسفة من أفلاطون إلى جون ديوي حياة وآراء أعاضم رجال الفلسفة في العالم، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة، 1988.

64 - ديـــوى (جون): البحث عن اليقين، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية- مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة - نيويورك، 1960.

65 - رسل (برترند): حكمة الغرب - عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارهـــا الاجتماعي والسياسي، الجزء الأول، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة الكويت، فبراير 1983.

66 - روســـو(جان جاك): أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية موفم للنشر، الجزائر، 1991.

67 - ريكور (بول): صراع التأويلات - دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.

68 - زيعـــور (علـــي): أوغسطينيوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، دار إقرأ بيروت، الطبعة الأولى، 1983.

69 - زيـــناتي (جـــورج): رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربـــي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

70 - سارتر (جان بول): الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة بيروت، 1983.

71 - ســـارتون (جـــورج): تاريخ العلم، الجزء الأول، ترجمة لفيف من العلمـــاء بإشـــراف إبـــراهيم بيومي مذكور، دار المعارف بمصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1976.

72 – سترومبورج (رونالد): تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601 – 1977)، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، الطبعة الثالثة، 1994.

73 – ستون (أي. أف): محاكمة سقراط، ترجمة نسيم مجلي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.

74 – ستيس (وولتر): تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

75 – ---------: الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولي، 1998.

76 – سعد (جمال الدين): الرواقية – دراسة ومنتخبات، مركز النشر الجامعي، (دون مكان)، 1999.

77 – سوفاج (ميشلين): برمينذس، ترجمة بشارة سارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، الطبعة الأولى، 1981.

78 – سوفرين (بيار هيبر): زرادشت نيتشه، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2002.

79 – شتاينر(رودولف): نيتشه مكافحا ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، الطبعة الأولى، 1998.

80 – الشيخ (محمد): نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

81 – --------- وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة ومابعد الحداثة – حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.

82– الصديق (يوسف): قصيد بارمينيدس مع دراسة جان بوفريه في الفكر البارمينيدي، دار الجنوب للنشر، تونس، (دون تاريخ).

83 – طـــه (عبد الرحمن): الحق العربـــي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربـــي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002.

84 – عـــبد السلام (صفاء علي جعفر): محاولة جديدة لقراءة فريدريش نيتشه، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2001.

85 – عبد المعطي (علي محمد): مقدمات في الفلسفة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1985.

86 – عبد الوهاب (يحيى لطفي): اليونان مقدمة في التاريخ الحضاري، دار النهضة العربية، بيروت، (دون تاريخ).

87 – العـــبدولي(تهامـــي): أزمة المعرفة الدينية، الأكاديمية الثقافية العربية الآسيوية ودار البلد، دمشق، الطبعة الثانية، 2005.

88 – عتمان (أحمد): الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، عدد 77 يناير 1978.

89 – عطيـــتو (حربـــي عباس): ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، (دون مكان)، 1992.

90 – عويـــضة (كامل محمد): فريدريك نيتشه نبـــي فلسفة القوة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1993.

91 – غادامير (هانـــز جورج): بداية الفلسفة، ترجمة على حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديدة المتحدة بنغازي، الطبعة الأولى، 2002.

92 – ---------: الحقـــيقة والمـــنهج – الخطوات الأساسية لتأويلية فلـــسفية، تـــرجمة حـــسن نـــاظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، الطبعة الأولي، 2007.

93 – ---------: طـــرق هيدغـــر، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007.

94 – غرانييه (جان): نيتشه، ترجمة على بوملحم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
95 – غريمال (بيار): الميتولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت باريس، الطبعة الأولى، 1982.
96 – الغزالي (أبو حامد): المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (دون تاريخ).
97 – غوتاس (ديمتري): الفكر اليوناني والثقافة العربية، ترجمة نقولا زيادة، المنظمة العربية للترجمة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2003.
98 – فاتيمو (جياني): نهاية الحداثة الفلسفات العدمية والتفسيرية في ثقافة ما بعد الحداثة 1987، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998.
99 – الفارابي (أبو نصر): كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس، موفم للنشر، الجزائر، 1993.
100 – فام (يعقوب): البراجماتزم أو مذهب الذرائع، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1985.
101 – فرنان (جان بيار): أصول الفكر اليوناني، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، الطبعة الأولى، 1987.
102 – فوكو (ميشال): الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي وسالم يفوت وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.
103 – --------: همّ الحقيقة، ترجمة مصطفى المسناوي ومصطفى كمال ومحمد بولعيش، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2006.

104 - فيورباخ (لدفيج): أصل الدين، ترجمة أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2005.
105 - كارذيرس (مايكل): لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة الكويت عدد 229، يناير 1998.
106 - كامل(فؤاد): أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دارالجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.
107 - كانط (إيمانويل): مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تكون علما، ترجمة نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991.
108 - ---------: نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، لبنان، (دون تاريخ).
109 - كاوفمان (والتر): التراجيديا والفلسفة، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.
110 - كرم (يوسف): تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة، 1986.
111 - ---------: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (دون مكان)، 1936.
112 - كواريه (ألكسندر): مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو السنجا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، (دون تاريخ).
113 - كوب (كاتي) وجولد (هارولد وايت): إبداعات النار تاريخ الكيمياء المثير من السيمياء إلى العصر الذري، ترجمة فتح الله

الـــشيخ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، عالم المعرفة عدد 266 فبراير 2001.
114 - كوبلـــستون (فـــردريك): تـــاريخ الفلسفة، المجلد الأول اليونان وروما، تـــرجمة إمـــام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002.
115 - كيـــسيديس (ثـــيوكاريس): سقراط مسألة الجدل، ترجمة طلال الـــسهيل، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، الطبعة الثانية، 2001.
116 - ----------: هيراقليطس - جذور المادية الديالكتيكية، ترجمة حاتم سلمان، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار الجزائر، الطبعة الثانية، 2001.
117 - كـــيم(يـــونج شون): الفكر الشرقي القديم مقدمة في فكر آسيا الفلـــسفي والـــديني، ترجمة طلعت مراد بدر وحميد علي مفتاح، منشورات جامعة عمر المختار، الطبعة الأولى، 1997.
118 - لـــوكاكش (جـــورج): تحطـــيم العقل - الجزء الأول: الظاهرة الدولية، تاريخ ألمانيا، شيلنغ 7، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1983.
119 - ليبنتـــز (جوتفريد فيلهلم): المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفـــضل الإلهي، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1978.
120 - ماكوفلـــسكى(الكسندر): تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين وإبراهيم فتحي، دار الفارابـــي، بيروت، الطبعة الأولى، 1987.
121 - ماكيافيلي (نيكولو): الأمير - خطاب في فن تدبير الحكم، ترجمة عبد القادر الجموسى، مطبعة الكرامة دار الأمان، الرباط، الطبعة الأولى، 2004.

122 - محمـــود (عبد الحليم): التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبناني، (دون تاريخ).
123 - مـــروة (حـــسين): النـــــزعات الماديـــة في الفلسفة العربية – الإسلامية، الجزء الثاني والرابع، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والتوزيع الجزائر- دار الفارابـــي بيروت، الطبعة الثانية، 2002.
124 - مطـــر (أميرة حلمي): الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
125 - مكاوي (عبد الغفار): شعر وفكر دراسات في الأدب والفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995.
126 - مهيـــبل (عمـــر): إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منـــشورات الاختلاف الجزائر- المركز الثقافي العربـــي بيروت- دار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
127 - مونتيـــسكيو: روح الـــشرائع، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف بمصر، 1953.
128 - ميشنت (مولين) وليتش (كليفورد): الكوميديا والتراجيديا، ترجمة على أحمد محمود، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، عدد 18 يونيو 1979.
129 - نجيب (زكي محمود): الشرق الفنان، دار القلم القاهرة، (دون تاريخ).
130 - ---------: المعقـــول واللامعقـــول في تـــراثنا الفكري، دار الشروق بيروت - القاهرة، الطبعة الثالثة، 1981.
131 - النـــشار (مصطفي): تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجـــزء الأول: الـــسابقون على السفسطائيين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
132 - ---------: مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1995.

133 - ---------: مـــن التاريخ إلى فلسفة التاريخ- قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (دون تاريخ).

134 - نيهاردت (أ. أ): الآلهة والأبطال في اليونان القديمة، ترجمة هاشم حمادي، الأهالى للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1994.

135 - هاملـــتون(إديـــث): الأسلوب اليوناني في الأدب والفن والحياة، تـــرجمة حنا عبود، منشورات وزارة الثقافة المعهد العالى للفنون المسرحية دمشق، الطبعة الأولى، 1997.

136 - هلدرلين (فريدريك): قصائد مختارة، ترجمة فؤاد رفقة، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1989.

137 - هوســـرل (ادموند): تأملات ديكارتية - المدخل إلى الظاهريات، ترجمة نازلى اسماعيل حسين، دار المعارف بمصر، 1969.

138 - هـــوميروس: الإلـــياذة، تـــرجمة دريني خشبة، دار الهلال، (دون مكان)، (دون تاريخ).

139 - هويسمان (دنيس): علم الجمال "الاستطيقا"، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار إحياء الكتب العربية، (دون تاريخ).

140 - هيجل (فريدريك): أصول فلسفة الحق، المجلد الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981.

141 - ---------: فينومنولوجـــيا الفكر، ترجمة مصطفي صفوان، اليونسكو - الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

142 - ---------: محاضـــرات في تـــاريخ الفلـــسفة (مقدمة حول مـــنظومة الفلسفة وتاريخها)، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعـــية للدراســـات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.

143 - ---------: محاضرات في فلسفة التاريخ - العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2005.

144 - هيوم (ديفيد): مبحث في الفاهمة البشرية، ترجمة موسى وهبة، دار الفارابـــي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

145 - ولـــد أبـــاه (السيد): التاريخ والحقيقة لدي ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الثانية، 2004.

146 - ولـــسون (كـــولن): سقوط الحضارة، ترجمة أنيس زكي حسن، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1971.

147 - ---------: اللامنتمي- دراسة تحليلية لأمراض البشر النفسية في القـــرن العـــشرين، ترجمة انيس زكي حسن، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1979.

148 - ولف (فرانس): سقراط، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2002.

149 - ويدجري (اليبان. ج): التاريخ وكيف يفسرونه؟ ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دون مكان)، 1972.

150 - ياســـبرز (كارل): تأريخ الفلسفة بنظرة عالمية، ترجمة عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1994.

151 - ---------: عظمـــة الفلسفة، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات بيروت - باريس، الطبعة الرابعة، 1988.

152 - يوربـــيديس: افيجينـــيا في أوليس - افيجينيا في تاوريس، ترجمة اسماعيل البنهاوى، وزارة الإعلام، الكويت، (دون تاريخ).

153 - ---------: عابـــدات باخوس - إيون - هيبولوتس، ترجمة عـــبد المعطـــي شـــعراوى، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، (دون مكان)، الطبعة الأولى، 1997.

ب- المراجع باللغة الفرنسية:

1- Andler (Charles): Nietzsche sa vie et sa pensée, II le pessimisme esthétique de Nietzsche -la maturité de Nietzsche, librairie Gallimard N R F paris 2 édition, (s.d).

2- Andler (Charles): Nietzsche sa vie et sa pensée, III Nietzsche et le transformisme intellectualiste la dernière philosophie du Nietzsche, Librairie Gallimard N R F paris 5e édition, (s.d).

3- Aristote: Ethique à nicomaque, traduit J. Barthélemy saint - hilare, librairie générale française, 1992.

4- -------: la Métaphysique, traduit jules Barthélemy saint - hilaire, poket -brodard et taupin, Paris, 1991.

5- Axelos (kostas): Héraclite et la philosophie: la première saisie de l'être en devenir de la totalité, les éditions de minuit, paris 1968.

6- Beaufret (Jean): Dialogue avec heidegger - philosophie grecque, les éditions de minuit, paris, 1987.

7- Berthelot (René): Un romantisme utilitaire étude sur le mouvement pragmatiste - la pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré, librairie Félix alcon, paris, 1911.

8- Boyer (Alain) et Comte- sponville (André) et autres: pourquoi nous ne sommes pas nietzscheéns, éditions Grasst et fasquelle, Paris, 1991.

9- Bréhier (Emile): Histoire de la philosophie, I Antiquité et moyen age, presses universitaires de France paris, 2e édition, 1983.

10- Châtelet (Francois) (Sous la direction): La philosophie de Platon à St thomas, Librairie Hachett, Paris, 1972.

11- Deleuze (Gilles): Logique du Sens, les éditions de minuit, 1971.

12- Descartes (René): Discours de la methode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences, collection science humaines - El Anis- E N A G, Alger, 1991.

13- Faguet (Emile): En lisant Nietzsche, ancienne librairie furne, Paris, (S.D)
14- Fink (Eugen): la philosophie de Nietzsche, traduit par H. hildenbend et A. Lindenberg, les éditions de minuit, paris 1965.
15- Garnier (Jean): Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, les éditions de seuil, paris, 1966.
16- Groethuysen (Bernard): introduction à la pensée philosophique allemand depuis Nietzsche, librairie stock, paris 1926.
17- Halévy (Daniel): Nietzsche, éditions Bernard Grasset - librairie générale francaise, Paris 1977.
18- Haar (michel): Nietzsche et la métaphysique, éditions Gallimard, Paris, 1993.
19- Heidegger (martin): chemins qui ne mènent nulle part, traduit par Wolfgang brokmeier, éditions Gallimard, Paris 1962.
20- -------: Nietzsche, tome I et II, traduit par pierre Klossowski, éditions Gallimard, Paris, (S.D).
21- Homère: Odyssée, traduction de Victor Bérarde, éditions Gallimard, Paris, 1999.
22- Jaspers (karl): Introduction à la philosophie, traduit par Jeanne hersch, librairie plon, (S.L),1980.
23- Lefebvre (Henri): Hegel -Marx - Nietzsche ou le royaumes des ombres, Casterman, (S. L), 1975.
24- Morel (George): Nietzsche III création et métamorphoses, aubier - Montaigne, paris, 1971.
25- Mueller (F.L): l'Irrationalisme contemporain: Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Adler, Jung, Sartre, Payot, Paris, 1970.
26- Pascal (Blaise): Pensées, éditions de la seine, France, 2005.
27- Platon: Le Banquet (ou de l'amour genre moral), traduit par Paul Vicaire, édition les belles lettres, paris, 1992.
28- Rey (Jean - michel): L'enjeu des singnes - lecture de Nietzsche, éditions de seuil paris, 1971.

29- Rousseau (Jean jacques): Du contrat social, bookking international, paris, 1996.
30- Salomé (lou Andréas): Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres, traduit par jacques benoist - machin, éditions grasset, paris 1992.
31- Sauvage (michelline) (avec la collaboration de marie sauvage): Socrate et la conscience de l'homme, éditions du seuil, Paris, 1956.
32- Sophocle: Tragédies (les Trachiniens, Antigone, Ajax, Œdipe roi, Elecre, Philoctète, Œdipe à colone), traduit Paul Mazon, édition les belles lettres, Paris, 1962.
33- Souchon (Gisèle): Les Grands courants de l'individualismes, Armand Colin Masson, Paris, 1998.
34- Voltaire: Candide ou l'optimisme, éditions Dar Sader, Beyrouth, 2001.

III- المعاجم والموسوعات:

أ- باللغة العربية:

1- بدوي (عبد الرحمن): موسوعة الفلسفة، الجزء الأول والثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1984.
2- صليبا(جميل): المعجم الفلسفي، الجزء الأول والثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (دون تاريخ).

ب- باللغة الفرنسية:

1- LALANDE (André): vocabulaire technique et critique de la philosophie, p u f Quadrige, Paris, 1e édition, 2002.
2- Merleau - Ponty (maurice) et autres: Les philosophes de l'antiquité au XXe siecle: histoire et portraits, librairie générale française, Paris, 2006.

IV- الدوريات والملتقيات:

1- الدوريات:

أ- باللغة العربية:

1- مفــرج (جمــال): نيتــشه وحــدود النقد الكانطي، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 38-39، السنة 21 (2004-2005).

2- العــتيرى (رجاة): الحقيقة عند اليونانيين القدامى وعند نيتشه، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد السابع، أكتوبر 1988.

3- القش (سهيل): قراءتان للإسلام والماركسية في فلسفة الإغريق، مجلة الفكر العربــي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت، عدد 3 تموز، 1980.

4- الجابــري (علــي حسن): نيتشه بين الفلسفة والتاريخ، مجلة أوراق فلسفية، العدد الأول نوفمبر، 2000.

ب- باللغة الفرنسية:

1- Magazine Littéraire: Nietzsche, N 3 Hors série, 4e trimestre 2001, paris.

2- الملتقيات:

أ - باللغة العربية:

1- زروخي (إسماعيل): بنية الأخلاق عند أرسطو من خلال كتابه "علم الأخــلاق إلى نــيقوماخوس"، ضمن كتاب: "أرسطو وامتداداته في الفلــسفة العــربية الإسلامية"، مطبوعات جامعة منتوري قسنطينة، الطبعة الأولى، 2001.

2- مفــرج (جمــال): نيتشه عند دعاة التقدم العربــي، أعمال ملتقى "التيارات الفلسفية الغربية الحديثة وأثرها على الفكر العربــي"، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية جامعة منتوري قسنطينة، 2003.

3- بوقـــرن (عـــبد الله): نظرية التفوق العرقي عند أرسطو بين الرفض والتبني، أعمال ملتقى "أرسطو وامتداداته الفكرية في الفلسفة العربية الإسلامية"، جامعة منتوري قسنطينة، 2001.
4- قاري (محمد): منطق أرسطو البنية المعرفية والمدلولات الثقافية، أعمال ملتقـــى "أرســـطو وامـــتداداته الفكرية في الفلسفة العربية"، جامعة منتوري قسنطينة، 2002.

V- الرسائل والاطروحات:

1- مفــــرج (جمال): قضايا الثقافة الإنسانية في مشروع نيتشه الثوري، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة غير منشورة، جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية2003 - 2004.
2- درســـوني (وفاء): مفهوم التأويل في فلسفة نيتشه، مذكرة ماجستير في الفلـــسفة غير منشورة، جامعة منتوري قسنطينة، السنة الجامعية 2005 - 2006.

VI- الويبوغرافيا:

أ - باللغة العربية:

1- المزوغـــــي (محمـــــــد): نيتـــــشه ونقـــــد الـــــــدين (http: //www.hadatha 4 syria.org) جوان 2009.

ب- باللغة الفرنسية:

1- Panichi (Nicola): «Nietzsche et le gai scepticisme de Montaigne», Noesis, N 10/2006, In URL: http: ll noesis. Revues, Consulté le 20 août 2009.

نيتشه والإغريق

إشكالية أصل الفلسفة

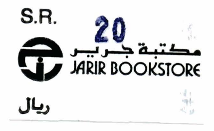
عبد الكريم عنيات

• كاتب من الجزائر

تكمن أهمية هذا البحث، في تقديري الخاص، في أنه «بحث جامع»، بمعنى جمع الأشلاء والأجزاء المتناثرة في الدراسات التي أنجزت حول فكر وشخصية نيتشه، في موضوع حضور الفلسفة اليونانية في فكره. ولا نقصد بعبارة «جامع» أنه بحث كامل أو ما شابه هذا المعنى، بل على العكس فإن روح النسبية والتواضع هي أهم شيء يعتز به الباحث المبتدئ. ويمثل الفصل الثالث من هذا البحث «إضافة جديدة» لأننا لم نعثر على أي دراسة – في حدود اطلاعي إلى غاية الآن على الكتب باللغتين العربية والفرنسية التي توفرت لي – تشير ولو باختصار إلى موقف نيتشه من المدارس الأخلاقية اللاحقة لسقراط، أو فلسفة الإسكندرية الدينية والصوفية.

ومن أجل دراسة هذا الموضوع، عمدت لاستعمال المنهج الديكارتي القائم على التحليل والتركيب، فلجأت أولاً إلى التحليل، الذي يتلاءم وطبيعة العقل الذي يميل إلى تفكيك وتقسيم الكل، وإرجاعه لطبيعته الأصلية البسيطة، من أجل بلوغ المكونات الصغيرة والأولية والواضحة. ومن جهة أخرى فإن هذا المنهج هو الملائم لفهم أفكار فريدريك نيتشه التي تمتاز في بعض الأحيان بالغموض والتقنع، رغم أنه يجعل «نزع الأقنعة» مهمته السيكولوجية الأولى. ثم قمت بتوظيف المنهج التركيبي، الذي يلي كل عملية تحليل بصورة ضرورية وآلية، من أجل تجميع العناصر المتفرقة، التي تم تحليلها، والتأليف بينها من أجل القيام بعملية استنتاج تتسم بالكلية والشمولية قدر الإمكان.

من المقدمة



تصميم الغلاف: سامح خلف


ISBN 978-614-01-0034-3

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com


الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com